1152

مبطونة ما حل الى الآن بنان البيان عقد معضلاته
وما فتحت ايدي الافكار بعد ابواب مغلقاته نفايس
نكاته في خيام الاحتجاب مقصورة ولطايف معانيه
تحت حجب الالفاظ مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه
مخدراته نقابها واميط عن حسان خرايده حجابها
فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا ينشر مطويات رموزه ويظهر
مخفيات كنوزه ويهدي الى سواء السبيل في كل نوع من
الاختصار والتطويل وضمنته جميع ما يحتاج اليه من
تبيين ما فيه اولا وعليه واوردت ما ادى اليه نظري
القاصر وسنح لخاطري الفاتر واجتنبت في حل العبارات للنقل
من الفضول الخالي مخافة جحود الذين عرفوا الحق بالرجال
والتزمت ايراد الالفاظ موجزا ما يسنح لي من الزوايد
تسهيلا للامر على الناظر وتكثير الفوائد وارجو
من اعيان الاذكيا ان ينظروا فيه بعين الرضا ولمن

لا يبادروا الى الانكار بما فيه قبل حق النظر فيه واستكشافه
فلما فرغت عن بيانه رأيت ان اشيد عنوانه باسم من
سما منزلته فوق السماء ورسم في علا مجرته اعلام الهدى
اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره للاسلام واوضح
طويته بانوار اسرار الوحي والالهام وآتاه الحكمة والحكم
صبيا واعطاه الملك والدين صفيا محصن عن سوء
الخلق والاثم وزاده بسطة في العلم والجسم تخفقت
رايات الشريعة ببهجة تقويته ونضرت رياض الحكمة بحسن تربيته
اجمال الكمال وتفصيله جمال الجلال وتفضيله سلطان
المشارق والمغارب برهان المطالب وارباب
فياض سجال اللطف على الخلايق واهب عظام النعم
والمنح على الخلايق لا تنتهي لكبارها وهمته الصفوى
اجل من الدهر الغازي في سبيل الله المجاهد لحي الجد
ما آيه سواه في الله على العالمين بما شاء الحق والسلطنة

الدين الواثق بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان
يعقوب بهادر خان لا زال ناصر العباد والله
في البلاد اللهم شرف صدره بالطاعات تلو
الملكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين و
خلد ظلال معدلته بكلامك القديم ربنا تقبل منا
انك انت السميع العليم وانا اشرع في المرام
فاقول مستعينا بالحكيم العلام الحكيم بالحقيقة
هو الحق الواجب بالذات اذ هو كامل المعرفة
بذاته والحكمة عند المحققين يقع على العلم التام
وكل ما سوى الواجب الوجود ففي ادراكه نقصان
بالنسبة الى ذاته تعالى فلا حكيم حقيقة الا هو واما
الحكيم في العرف فهو من عنده علم الحكمة الذي هو
معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعني انه

علم

علم بجميع الاحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه
يكون تلك الحقائق عليه في حد ذواتها بحيث لا يتصور فيه
التغير بتبدل الاديان والاوضاع بمقدار تغير في الطاقة
الانسانية وبالجملة ليس ذلك العلم الا ان يكون بجميع احوال
جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه
وعدم تحققه لاحد بل يجب ان يكون العلم بالجميع على
الوجه بقدر الطاقة البشرية ولما كان العلم ينقسم
بانقسام المعلوم والخارجية ينقسم الى ما يكون وجوده
بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت
الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات
التي بقدرتنا واختيارنا تاثير في وجودها وتسمى حكمة
عملية وثانيهما العلم بالموجودات التي لا يكون لقدرتنا
تاثير فيها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة اقسام لانه
اما يتعلق بقدرتنا ان لا يكون مخالطا للمادة شرطا

الموجودات صح

لوجوده او يكون ذهنا اما ان لا يكون مفتقرا الى المادة شرطا
لتعقله او يكون والاول هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثاني
هو العلم الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعي
وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قد يبحث في العلم
الاعلى عن امور يكون مخالطة المادة شرطا لوجودها مثل
الحركة والسكون والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم
الهيئة الذي هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والـ
العناصر فيجب ان لا يكون مفتقرا الى المادة شرطا للتعقل على
ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يكون يبحث عنها في العلم
الاسفل لان المبحوث عنه حينئذ يجب ان يكون مفتقرا الى المادة
شرطا لتعقله وقد يبحث عنها فيه كما لا يخفى ويمكن ان يجاب
عنه اما عن الاول فبان نقول ان ما يجب ان لا يكون مفتقرا الى المادة
شرطا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لا موضوعاته
لان منها ما هو بري عن المادة وعلائقها مطلقا كا

لواجب تعالى والملأ الاعلى واما ان لا يخالط المادة مخالطة السبب
المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلية
والوحدة ومنها ما يتوقف وجوده على المادة كالحركة والسكون
والكميات والكيفيات لكنه ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها
المستفاد من المادة بل نحو الوجود الذي لها اي وجودها
اي قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهري او العرضي
ولا شك ان نحو وجودها الذي اثبت لها في هذا العلم وهو
الوجود الخارجي العرضي لا يتوقف على المادة فالاحوال
التي يبحث عنها في هذا العلم يجب ان لا يكون مستفادة من
المادة واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها
وان لا يكون فان قيل كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا
الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان
يكون مساويا له قلنا لا يجب مساواته له بل يجوز ان
يكون اعم منه لكنه يجب ان لا يحتاج في موضوع العلم كا

في قولنا الصلوة واجبة فان الوجوب اعم لثبوته لها ول
لزكوة والحج وغيرهما لكن اثباته في نفس المطلق الذي هو
موضوع علم الفقه واما عن الكتاب بان نقول ان علم الهيئة
المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلم الطبيعي
كالطب لان الطبيعي لا ينظر الا في الاحوال التي هي
من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظر في
الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصيته
من الصحة والمرض او التشكل او غير ذلك فلا ينفك
عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث
عن احوال الخطوط والسطوح وغيرهما التي يمكن تعقلها
من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل المقدار
بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان
التعليمي موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل
محتاج الى استقصاء في النظر والتامل حتى ينتزع

له اي المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزمه
في العقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانها اما ان يكون
متعلقا بما يختص بشخص واحد ويصلح حاله به كالعلم بمحاسن
الاخلاق ورذايل الاوصاف فهو علم الاخلاق فانه يفيد
تحلية النفس بالفضايل وتخليتها عن الرذايل واما ان يكون
متعلقا بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم
تدبير المنزل وغايته انتظام المصالح التي بين الزوج و
الزوجة والولد والوالد والعبد والمالك واما ان يكون متعلقا
بما يصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم
فهو الحكمة المدنية وحكمتها ينتفع الناس بها فيما يتعلق
به مصالح الابدان وكيفية بقاء النوع الانساني وقد ينقسم
هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشرع ويسمى
علم النواميس والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى
علم السياسة وهذه جملة اقسام الحكمة التي عرفوها

قال [illegible] التنزيل [illegible]
[illegible]

فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل
فان كمال الانسان لا يتحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج
الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل ويرد عليه انه لا يلزم
من عدم تحصيل كمال الانسان بمجرد العلم تركيب الحكمة العملية من العلم
والعمل وانما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة
وليس كذلك بل الحق ان الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة
العلوم التي هي من كمال القوة النظرية لكن الادراكات التي في
قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل ليتوصل بها الى
استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة
واما قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا للعلم الحكمي بل لنفسها
كما صرح به هذا القائل بعينه والكلام في الحكمة العلمية التي هي من اقس
ام الحكمة واعلم ان النزاع في ان الوجود هل هو زائد على
الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حقيقة الوجود الذي هو المشترك
بالموجودات الخاصة التي هي بها تحققها بمفهوم الوجود

وهو منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات (اي الوجودات)
الحقيقية المسمى في الفارسية بهستي وبودن لا في نفس
هذا المفهوم لان الشك في كونه زائدا مستبعد فيمن هو
في مرتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء فالحكماء القائلون
بكون الوجود عين الواجب ارادوا ان الامر الذي هو
منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تعالى بمعنى
ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصدر
للآثار الخارجية بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك
بل بسبب ضميمة باعتبارها ينتسب الى الفاعل فالوجود المطلق
عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد على الممكنات
قال الشيخ في تعليقاته الوجود في غيره سواء غير داخل
في ماهيته بل طار عليه من خارج ولا يكون من لوازمه فذاته
هو الواجبية او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل
ذلك من لوازمه بسم الله الرحمن الرحيم الامور التي قبلها

قال الشيخ في موضع آخر من تعليقاته صرح بان ذاته هي الوجود المحض [illegible] ولا يدرك [illegible] وقال وجوب الوجود [illegible] شرح اسم [illegible] من لوازمها [illegible] الوجود بالفعل [illegible] الى النفس [illegible] النفس لا حقيقتها منه

يعني ان الموجودات التي تقرب منا لكل واحد منها
مهية لها هوية مخصوصة بالقياس الى الوجود وهوية
اي يطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي
ايضا لكن المراد بها هنا هو الوجود وليست مهية
عين هويته ولا داخلة في هويته ولو كان مهية
الانسان مثلا عين هويته لكان تصورك مهية
الانسان تصورا لهويته لان اتحاد المعلوم يستلزم
اتحاد العلم فكنت اذا تصورت ما الانسان اي
مهيته تصورت هذا الانسان اي هويته فعلمت هو
وجوده وتشخصه لان مهية الانسان لو كانت عين
وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده
وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ونذهل
عن المعنى الوجودي وحينئذ اي الوجود الخارجي
فكذا الوجود العقلي لان تعقل الانسان لو

لا يستلزم

لا يستلزم تعقل تعقله فان قيل لا نم ان تعقل المهية
ينفك عن تعقل وجودها كان تعقل المهية هو بعينه
تعقل الوجود قلنا لو كان كذلك لكنا لا نشك في كونها
موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا
نتعقل كثيرا من المهيات ونشك في وجودها وايضا لو
كان المهية عين الهوية لكان كل تصور للمهية يتضمن
تصديقا بالوجود لان التصور للمهية على هذا التقدير
هو بعينه تصور الوجود فكان التصور العقلي مثلا
يكفي في العلم بانه عقل في غيره استعانة بالحجة اذ ثبوت
الشيء لنفسه بين لكنه يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا
لانه عينه على هذا الفرض وكذلك ليس اذ قد يحتاج العلم به
الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين استحالة
اي الشيخ في هذا الفصل
كون المهية داخلة في الهوية مع انه الدعوى
شاملة لها ايضا لكفاية البيان الذي سيذكره في

اشتمال كون الهوية داخلة فيها لا تجري فيها العينية
والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت المهية
متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت
متصورة لا بكنهها جاز ان يكون العلم بالمهية بالوجه
الذي هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود في
العقل بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه مم واما
الدليل الثاني فلانه لو لم يكن المهية متصورة بكنهها جاز
ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا تصديق
بوجودها لانه غير معلوم بخصوصه فان تصور
الانسان بوجه الضاحك مثلا من غير ان يعلم خصوصية
ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ضرورة
ولا يمكن ايضا ان يكون الهوية داخلة في مهية هذه
الاشياء والا لكان الوجود معقولا لاينا كل
تصور المهية دونه وليس كذلك اذ المهيات ١٥

المعقولة

المعقولة يتم تصورها بدون الوجود واعتباره فلا يكون الوجود
جزء الشيء منها فان قيل المدعى ان الوجود خارج عن جميع
المهيات لا المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى قلت
لا شك ان المهيات الممكنة نسبتها الى فاعلها من حيث انها
موجودة لا من حيث هي فان الانسان من حيث انه موجود
مستند الى الفاعل لا من حيث انه انسان فالى الفاعل يرتبط
الوجود بها ويتحقق نسبته اليها وظاهر ان انتساب المهيات
الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك
نسبة الوجود اليها فاذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبتت
في الكل وايضا لو كان الوجود داخلا في المهية يستحيل
رفعه عن المهية توهما اي لما امكن ان يتوهم رفع الوجود
مع بقاء المهية كالواحد للاثنين اذ لا يمكن ان يتوهم
ارتفاع الواحد مع بقاء مهية الاثنين وليس كذلك وبيان
ذلك بان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع

الحصنه و ما و ذكر [illegible] الوجود زائد على المهيات [illegible] الاشتباه [illegible] انه قال لو لم يكون [illegible] الذي ذكره هنا [illegible]

آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه
نظر لان عدم العلة علة لعدم المعلول ولا شك ان الجزء
علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه لا عينه وايضا
العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل فعدم ط ر
فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالاثنين
اذا وجد يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة
بالذات قطعا الكل من حيث هو كل وكل واحد
من الوحدتين فاذا انتفى واحدة من تينك الوحدتين
انتفى موجودان من تلك الموجودات الثلث الكل
من حيث هو كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان
ومعدومان متغايران بالذات فلا يكون احدهما هو
الآخر بل التحقيق ان الجزء علة لتحصل ذات الكل
من حيث هو الكل وبه قوام الكل اعني انه داخل في ذاته
ومن المستحيل ان يتوهم بقاء مهية الكل بدون ما لا

تحصل

تتحصل تلك المهية ولا تتقوم من حيث هو الا به بخلاف
العلل الاخر واللوازم اذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات
من حيث هي بل هي انما يكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم
انتفاؤها مع بقاء الذات وايضا لو كان الوجود جزء
من المهية لكان قياس الهوية من الانسان مثلا قياس
الجسمية والحيوانية وكان الشان والامر كان من
يفهم الانسان انسانا بان يتصوره بكنهه وذاته لا يشك
آخر لا يشك في انه جسم او حيوان او فهم الجسم او
الحيوان لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري
عند احضار الذاتي في العقل لكن يجب ان لا يشك من
نفهم ذات الانسان في انه موجود وليس كذلك بل يشك
ما لا يقم حس او دليل فلا يكون الوجود جزءا من الانسان
وتحقيق هذا الدليل ان الوجود لو كان جزءا من المهية لوجب
ان يحصل ان يحصل لنا التصديق لوجودها عند تصورها

وليس شيء من الادلة المذكورة ينفي كون الوجود جزءا
من المهية نظرا اما الاول فبان نقول ان اريد بقوله لا
يستحيل تصورها انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون
الوجود فمنع التالي ح وان اريد انها لا تحصل مطلقا
في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة واما الثاني
فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه انه يمتنع توهم
ارتفاعه حين ملاحظة المهية بالكنه فمنع التالي ح وان
اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كان تحصيل
بالكنه او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا
يتصور المهية ح على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالا
لذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه او منشأ اسنى له
اذ لا يتوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم
ان لو كانت المهية متصورة بكنهها اذ لو لم يكن كذلك
جاز ان يحصل الشك في كونها موجودة لانها اذا

لم يكن متعقلة بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة
فضلا عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت
متصورة باعتبار تدبير البدن توصلوا الى اثبات
جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها فا
لوجود والهوية لما يثبت في الموجودات ليس من جملة
المقومات متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية
واذا لم يكن من جملة المقومات وقد بين انه ليس عينا لها
فهو من العوارض لان كونه غير مباين لها وعدم كونه
مقوما لها ظ فان قيل لا يمكن ان يكون الوجود من
العوارض لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت
المعروض ان كان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر
يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام
اليه فيلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للمهية

وزيادة عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه
يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي هي من غير اعتبار
الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا و
ان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب
اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها لتجد
المهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها
في الذهن لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال
المذكور اذا ثبت له الوجود من العوارض
فلا يمكن ان يكون من العوارض المفارقة بل هو
من العوارض اللازمة لانه يمتنع بديهة بقاء المهية
بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم يبق المهية
فيكون لازما لا يقال يلزم تقدم الوجود على المهية
لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها مهية بسبب
الوجود وليس كذلك اذ الوجود عارض لها لانا

نقول

نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود عليها غاية
انه يلزم منه استلزام كون المهية مهية للوجود
ولا محذور فيه بل نقول لتحقيق الحق الصريح الذي
لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والمهية
متلازمان لا يتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا
اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيا فظاهر لا سترة
به واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان
بينهما تقدم وتأخر فلا يخلو اما ان المهية متقدمة
على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز
ان يكون المهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب
ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ
التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء
على المتأخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه
متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما فلا

يكون ح

حينئذ لا يصح ان الانسان باعتبار
انه موجود بخصوصه ويدل على ثبوته
... ان الانسان الكلي
... الانسب لسياق الكلام هو
عليها فتامل علاء الدين ...

والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا مقدما على الوجود بل
هو لا شيء محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا
ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لو كان مقدما عليه فلا
يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته
للماهية لا يجوز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا
لزم ان يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان
انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه
لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافي بل عرض فيمتنع
ان يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة
الموجودة في حد نفسها للموصوف فرع ثبوت موصوفها
بديهة فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت
يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار
ثبوته للماهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا

وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان
انسانا وموجودا وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا
يكون انسانا في ذلك الوقت فصار التناقض فتقدم الوجود
على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا
والماهية ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد
الانسان فصار انسانا متحققا كما في الجسم النامي حساس
اي حساس فصار حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور الا حال كونه
مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار موصوفه
فلزم تقدمه على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان
قولكم وجد يقتضي ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير
ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فاما ان يكون ان كان
منها يصير بضميمة الوجود معينا او يكون معينا فان
كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر
خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك التعين

لايكون الا من امر داخل كالفصل بالقياس الى
الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم
واعتبر الناطق فيه صار نوعا معينا هو الانسان
فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل
لا بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الكلام
يلزم ان يتاخر انسانية الانسان عن وجوده ضرورة
لا عن وجود نفسه فتامل وايضا الوجود من الصفات
الاعتبارية المنتزعة عن الماهية فلو قدم عليها
لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها
وهو محال فان قيل ان الصورة متقدمة على
الهيولى مع انها وصف لها قلنا الصورة
وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من
صفاتها الاعتبارية ومن المستحيل تقدم
الوصف الاعتباري على موصوفه فان قلت

اذا جاز ان يكون وصف الشيء مقدما عليه في الجملة
فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية ايضا قلت ان
الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في
وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال
والتشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى
بخلاف الاعتبارية والاعراض التي في وجوداتها — الاوصاف
محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها
على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود على الماهية — فيه بحث
على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقائق
وان امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة في
المشهور بالماهيات كما تقول ان حقيقة الانسان
مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان
الناطق على عكس مذهب الجمهور واما على مذهب
الجمهور المشهور بين القوم فلا وبالجملة ليس الوجود

من اللواحق التي بعد المهية لما بيّنا آنفا وقد يتوهم
من ظاهر الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة
على المهية لان فيه نفي ان يكون الوجود بعد المهية
وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد المهية
ان يكون قبلها اذ يجوز ان يكون معها كما سبق و
انما نفي كونه بعد المهية ولم ينف كونه قبلها لانه
يقال دفع الوهم لان تأخره عن المهية لانها موصوفة له
فنفي المعية لئلا يقع غلط ولما بيّن زيادة الوجود
على المهيات الممكنة اراد ان يثبت موجودا يتميز
وجوده عين ذاته فقال وكل لاحق فاما ان
يلحق الذات عن ذاته وغيره واما ان يلحقه من
غيره لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلا
بد له من علة فعلته اما نفس الذات او غيرها ضرورة
والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي يلحق الشيء

عن ذاته

عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخ اما ان يلحقه قبل الوجود
او يلحقه بعده لا جائز ان يلحقه قبل الوجود لانه في
ان يكون الذي لا وجود له سواء اعتبر معه صلاحيته
ان تعرض له الوجود او لا يلزمه بتبعيته الوجود لان
استفادة الموجود وجوده من المعدوم لعرف
ببديهة الاستحالة قيل لو تم ذلك لزم ان لا يكون
المهيات الممكنة قابلة للوجود لانها لان ببديهة العقل حاكم
بان ما لا وجود له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في
الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او بالقبول
والاستفادة واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيد
له فلا بد ان يعتبره العقل معرى عن الوجود لئلا
يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم
اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان
في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان لا يكون

موجود بالضرورة ان مرتبة الايجاد والتأثير متأخرة
عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره اي اعلم
ان كلام الناقض مبني على ان قبول الماهية للوجود
قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للماهية
ثبوت ثم لحق الوجود يعرض لها عروض الاعراض
لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه
لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون
المقبول ولا شك ان الماهية بالنسبة الى الوجود
ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لا ان
وجودها امر يحل فيها بعد ثبوتها في نفسها فلو اراد
الناقض بقوله لم لا يجوز ان الماهية قابلة للوجود
القبول بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلمة وبطلان
التالي ممنوع ولو اراد القبول بحسب نظر العقل بمعنى انه
لا يمكن للعقل ان يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل

بالقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة ممنوعة لجواز ان
يكون الماهية الصالحة لان يعرض لها الوجود يلزمها شيء
حاصل ويحصل منها امر موجود والا لم يحصل لها لان التأثير
لا يتصور الا في الموجود ولا يجوز ان يكون الحصول لازمه
بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون اي فيلزم
ان يكون انه قد كان الشيء قبل نفسه وهو باطل او اذا
كان الوجود السابق على اللاحق ظاهرا واما اذا كان وجودا
آخر فيلزم ابطال يكون موجودا بوجودين سواء كان
الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتأخر او غير مجتمع
بان يكون آن حدوث الوجود الثاني للماهية بعينه آن
انتفاء الوجود الاول لكنه مستحيل لانه اللازم الخلط
التعدد فتأمل واذا ابطل بان النقصان فلا يجوز
ان يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها
لان اقتضاء لحوق شيء لذات لا يمكن الا ان يكون ذلك

الذات الا بشرط كونه موجودا اذ اللاحق لا يلحق الشيء
في نفسه الا الحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء
سببها هو ذلك الحاصل فان الملزوم المقتضي للازم
سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم في نفسه او لوجوده
لغيره علة لما يتبعه ويلزمه لان الموجود اقتضاؤه له
والعلة لا يوجب معلولها الا اذا وجبت لان وجوب
الشيء ثم الشيء نوع وجوبه في نفسه او الشيء ما لم يجب اما بالذات
او بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل لم الوجوب الذاتي
من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له ولا يتقدم
عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما
ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل
نفسه او بوجوب آخر ونتقل الكلام اليه ولا يتسلسل
بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب متقدما عليه فلا
يصح كلية قوله والعلة لا يوجب معلولها الا اذا

وجبت

وجبت فلا ينتج المطلوب اللهم الا ان يخصص بالوجود وابقي العلة
اي علة الوجود لا يوجب معلولها الا في سقط النقض لكن
كلامه لا يدل على ذلك لانه لو اريد بقوله لان الملزوم المقتضي
للازم علة انه علة لوجوده في نفسه فهو مم ولو اريد انه علة
مع غير تقييده بالوجود له مع غير تقييده بالوجود وغيره كما
هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم
يتكرر الاوسط قلنا لا نم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات
الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود عين الذات فلا يحتاج
الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو متقدم عليه
بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة في
الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد من
الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة للوجود و
يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود
او اطلق في حيز المنع وقبل الوجود لا يكون وجبت اذا كان

[illegible]

المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود
ظ بل متأخر عنه لانه ضرورة بشرط الوجوب واما اذا كان
المراد الوجوب مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود
خفاء ويمكن ان يبين بان يق انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل
الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن الوجود فان
قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنها من
الصفات التي يتقدم على وجود موصوفها اذ الشيء ما لم يجب اما
بالذات او بالغير لم يوجد فوجود الشيء قبل وجوده قلنا
لم يتقدم العارض الغير المستقل في الوجود سواء كان له
وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية
على وجود معروضه ممتنع كما سبق والجواب الوجوب
اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم
على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان
الثاني فهو وان كان متقدما على فعلية نسبة الوجود الى المهية

كالامكان لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا
اعتبرنا مهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان
كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علل الوجود يخرج
هذه النسبة عن حد الامكان وينتهي الى الوجوب وهو
الوجوب السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب
متقدم على الاتصاف بالفعل ومتأخر عن الاتصاف با
لامكان كما ان الامكان ايضا متقدم على الاتصاف بالفعل
ومتأخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر
الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في الايجاد ام لا فكلام
آخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي نحن بصدده
والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود
بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود
بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه
العقل الصريح اما ما ليس فيه رائحة الوجود كالمعدوم

التعرف فلا يثبت له شيء قطعا فمع هذا كيف يحصل الوجوب
الذي في الدليل على الدعوى تقرير ههنا شيء وهو ان الامكان
وهو ان الامكان مستند الى ذات الممكن من حيث هي
فيكون معلولا لها فيلزم ان يكون علته التي هي الذات واجبة
قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان
يكون وجوبا ذاتيا والا لزم الانقلاب ولا يجوز ايضا
ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري متأخر
عن الامكان لا سابق وما قيل في الجواب عنه من انا
نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما
يلزم ان لو كان وجوب الوجود اما اذا كان وجوب
الامكان فلا فان الممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود
في حد نفسه ليستلزم ذلك فهذا الوجوب يجوز ان
يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم
على اتصاف الماهية بالامكان مدفوع بان الكلام

في وجوب

في وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها
كما لا يخفى الآن تقييد العلة بالوجود كما اشير اليه بقوله يمكن
ان يبين الشطر اه ولما لم يكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون
الوجوب المتأخر عن الوجود فلا يكون الوجود مما يقتضيه
الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه واذا ثبت
ان الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات الماهية ولا بد
للوجودات الممكنة من مبدأ موجود فيكون اذا المبدأ
الذي يعيد عنه الوجود اي وجودات الممكنات
غير الماهية المقترنة بالوجود بل هو عين الوجود
وذلك لان كل لازم ومقتض وعارض فاما من نفس
الشيء واما من غيره ضرورة واذا لم يكن الهوية للماهية
التي ليست هي الهوية من نفسها فهي لها من غيرها
فهذا القدر من الكلام ثبت ما ادعاه واما قوله فكل
ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره

فلا يظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وتحقيقه ما كان
هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لابد له من علة ولا
يمكن ان يذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل
فيجب ان ينتهي الى مبدا لا ماهية له مباينة للهوية اي
يكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان يكون خارجة
عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان يكون جزءا لها اتفاقا
ولما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدء الموجودات
يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين
مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث
لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته وهو تغايرها
فاذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجدة امكن ح في
نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه
يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور

مباينة له

كلاهما

كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها
الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء
تاما يستحيل معه اقتضاء الوجود عنه فهذا الموجود له ذات
ووجود مغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن
وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما
مح ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من
هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة
ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم
ان وجوده تعالى عين ذاته ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم
الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم

انفكاك

لكن تصور الانفكاك ليس بمستحيل في الآن الذات على هذا
التقدير غير الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما
كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا يتحقق المرتبة الثالثة
التي هي المرتبة العليا بل ارادوا انه تعالى هو الوجود المحض بمعنى
انه بحيثية لو حصل في العقل لا يمكن للعقل ان يفصله الى موجود هو
غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة
اليها كالانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه امر يعرض له
الوجود فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار
شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة يجعل ذلك الامر المغاير
للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم المغايرة
بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى
وبين كونه موجودا او هو كونه موجودا او هو كونه بحيث يصدر
عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين فانما يتصور
الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي

التصور

التصور فهو ممكن لانه يغاير الذات فان قيل المراتب الثلث
للموجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا
يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك
بينهما قلت تقسيم الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه
اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه بالفارسية
بلفظ هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل
يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ ماله انه امر يظهر عنه
الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء
به او لاجل قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه
اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الصفة
بموصوفها او غيره كقيام الشيء بذاته التي مرجعه عدم القيام
بالغير كما قيل في حد الجوهر انه امر يقوم بذاته اي لا يكون قائما
بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا يستدعي التجوز في وقوع
الموجود على الشيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء لا يتحاشون

غير ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه
يجب وجوده لا انه شيء موصوف فيه الوجود **فص** فص الشيء
عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته ولما كان المباحث المذكورة
في هذه الرسالة على الحكم وخلاصة مسائلها عنون كل
طائفة مخصوصة منها بالفص لتشبيه في اول الامر كلالة مكانتها
ونفاسته شانها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة
كاملة المهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها اي لا تكون
ممتنعة عن الوجود لذاتها والا ان ولو كانت ممتنعة لذاتها
لم يوجد والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة للتنافي بين الوجوب
الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان فهي في حد
ذاتها ممكنة الوجود ضرورة انحصار المفهومات في الثلث
فاذا لم يكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته

ويجب بشرط مبداء ما ويمتنع بشرط لا مبداء ما لان الممكن
لا يخلو من ان يكون علته موجودة او معدومة فان كانت موجودة
فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع
بالغير او عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدما على وجود الممكن لانه وجب علته
ثم وجد وهو المراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف
المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في
تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كان متأخرا عن وجود الممكن يسمى
الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود
يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لا يجوز ان يكفي
في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه اي حاصل من العلة الخارجية
من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يكون يجب بشرط مبدا ما
قلنا العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لا بد
ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها

الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى
ذلك العلة الطرف المرجوح ووقوع الطرف المرجوح بالنسبة
اليها لا يمكن بدون رجحانه على طرف الراجح بالنسبة اليها وهو
بين المنافاة متنقض ذاتها وهو رجحان الطرف الراجح
واذا كان الوجود حاصلا للمهية المعلولة من غيرها فهي في
حد ذاتها هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك
المهية المعلولة من الجهة المنسوبة الى مبدأها واجبة الوجود
ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه يمكن ان يراد بالوجه الذات
كما يقول العرب اكرم الله وجهك اي ذاتك يعني ان كل
شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه [illegible] الوجود
فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى
قيام القيمة حتى يستمع نداء الحق تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان
يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه اي

كل

[illegible]

كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى
مبدأه لان ذات الممكن اذا اعتبر من الوجه الذي يسري
اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فاذا لا
موجود في ذاته الا ذاته تعالى تقدست فعلم ان المهية
المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان
توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن
الذات قال الشيخ في الهيات الشفاء اذا كان شيء
من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر كان سببا
له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى
بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي
الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند
الحكماء وهو تاييس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول
في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي

يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان
ثم الذي يكون من غيره فيكون كل معلول ليسا بعد ليس بعديته
بالذات انتهى قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام
ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود
الممكن واعترض عليه بان الممكن متساوي النسبة الى الوجود
والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه ايضا يكون
من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى
ذاته لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات
هف وبان تقدم عدم الشيء على وجوده بالذات باطل
اولا يصح ان يقال عدم الشيء ثم وجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول
الممكن الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن
الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا
السلب للممكن ثابت في حد ذاته لازم له من حيث هو سواء
كان في حالة الوجود او في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي

قيل

[illegible]

قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل
حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته
اذ لو كان له وجود في ذاته لم يكن لنا يوجد من الغير والا لزم
تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود
ويستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم ما مر فان
ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء
الحكماء او نقول المراد ان للممكن في حد ذاته عدم اقتضاء
الوجود ولا استحقاقيته لا عدم الوجود فلا شك ان عدم ذلك
الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن متقدم على وجود الممكن
لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات الممكن لم يتصور وجوده
اذ لو تحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود
الممكن او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا فعلى
ايهما كان صح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان
كان السبق بالزمان فالحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي

ذاتي غايته ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر
وقد يمنع كون الامر الذي من الذات قبل الذي من الغير
بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية ومعلولية
مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي من الذات علة
للذي ليس من الذات ولما كان ما بالذات متقدما
على ما بالغير فالمهية المعلولة ان لا يوجد بالقياس
اليها قبل ان توجد فهي اي كل مهية معلولة محدثة لا بزمان
يتقدم بل بالذات ليس عدمها على وجودها سبقا
ذاتيا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما
الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقا
زمانيا وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء
في نفسه وجوده الى غيره كما فسره الامام فتحققه ظاهر
وتقدمه على وجود الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنة
اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجدته فوجد

فصل كل مهية مقولة على كثيرين كالانسان فليس
قولها على كثيرين لمهيتها والا اي وان كان حملها على
كثيرين من مقتضى ذاتها لما كانت مهيتها مقترنة بهوية
اي لم يكن مهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم
تخلف مقتضى الذات عنها اذ المفروض ان حملها على كثيرين
من مقتضاها فذلك اي حملها على كثيرين واتحادها معها
من غيرها ضرورة فوجودها اي وجود المهية للافراد
وكونها اياها معلولة لغير الذات لانه لو لم يكن لم يكن
من الذات بعين ان يكون من غيرها فصل كل واحد
من اشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية
اي ليس كون كل واحد تلك المهية يعني لا يكون منشأ
حمل المهية عليه واتحادها معه هو كونه ذلك الواحد
الا ليستبد عن تلك المهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد
واتحادها معه يمكن ان يقال ان معناه ليس كونه

المهية تلك المهية اي ليس مقتضى نفس تلك المهية هو كونه
واتحاده مع ذلك الواحد فتسند كثير التميز في كونه باعتبار او بل
المهية بالشخص كالانسان فانه لا يمكن لنا يوجد لزيد من حيث انه
انسان والا اي ولو كان اتحاد المهية كالانسان مع واحد من
تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انها انسان لما تحقق
لم يوجد تلك المهية وهو الانسان مثلا لغير ذلك الواحد
وهو عمرو فاذا ليس كونها ذلك الواحد اي ليس حملها عليه
واتحادها معه واجبا لها في ذاتها فهي اي كون المهية
متحدة مع ذلك الواحد بسبب خارج عن ذاتها فهي معلولة
فصل الفصل لا مدخل له في مهية الجنس يعني ليس الفصل
المقسم للجنس لا مدخل في مهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا
فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغايرة
بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبر والعقل من حيث
انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد

منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه متحصل لشيء
ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقة فذلك
المحصل هو الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث
انه فصل وهو كونه محصلا ومعينا لامر خل في الجنس من
حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه وتردده
بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه
لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ في الهيات
الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود
فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى
متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام
لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط
والسطح والعمق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على انه يكون نفس الخط وذلك او نفس

السطح ذلك وذلك لأنّ المقدار هو شيء يحتمل المساواة
بغير شرط وطبيعته يكون هذا المعنى فقط فإن مثل هذا لا
يكون حيث كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز أن يكون
هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أي شيء كان بعد أن
يكون وجوده لذاته هذا الوجود أي يكون محمولا عليه أنّه
أنه كذا سواء كان في بعد أو بعدين أو ثلثة فهذا المعنى
في الوجود لا يكون إلا أحد هذه لكن الذهن يخلق من
حيث تعقل وجودا مفردا ثم لكن الذهن إذا أضاف
إليه الزيادة لم يضف الزيادة على أنها معنى من خارج
لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف إليه خارجا عن
ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة أنه في
بعد واحد فقط أو في أكثر منه فيكون القابل للمساواة
في بعد واحد هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز

لكنه يقول إنه هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد
واحد وبالعكس فههنا وإن كانت كثرة ما فلا شك فيها
فهي كثرة ليست من الجهة التي يكون من الأجزاء بل كثرة
يكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل فإنّ الأمر المحصل في
نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن
فيكون هناك غيرية لكن إذا صار محصلا لم يكن
ذلك شيئا آخر إلا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل
وحده فإنّ التحصيل ليس لغيره بل تحققه فإن دخل
الفصل فيه إليه إنما هو في كونه متعينا متحصلا فإن
الفصل علة لتقويم الحقيقة موجودا معينا كالناطق
مثلا فإنه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في أن
له معنى الحيوان وحقيقته بل في أن يكون موجودا
معينا كما أشار إليه بقوله أعني أن طبيعة الجنس
يتقوم بالفعل وبحكم يتحصل في الواقع ذاتا

موجودة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا
بان يكون ناطقا وحجا لكنه لا يصير له مهية الحيوان
بانه ناطق فصل وجوب الوجود بالذات لا تنقسم
بالفصول اي لا يمكن ان يكون للواجب الوجود بالذات
فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل
لانه لو كان له فصل فلا يخلو من ان يكون مقوما او متقوما ٥٣
فان كان الاول لكان الفصل مقوما له موجودا
اي داخلا فيه باعتبار كونه موجودا لا باعتبار مهيته
كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركيب حقيقة الواجب
ولو كان الثاني لكان الفصل داخلا في مهيته وهو محال
اذ يلزم منه تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا
وقد فرضنا انه واجب ورد عليه بان الواجب هو الذي لا
يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير والممكن هو ما يحتاج
في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب الواجب من اجزاء

عقلية

عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وهو لا
ينافي وجوبه الذاتي وما قيل من ان واجب الوجود لا
يشارك شيئا من الاشياء في مهيته وذلك الشيء لان
كل مهية سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على
برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهيته ذلك الشيء
لكان ممكنا ولو لم يكن مشاركا لغيره في مهيته و
المهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلا
يكون مركبا في العقل من جنس وفصل بانه يجوز ان يكون له جنس
منحصر في نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون
نوع منحصر في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نسلم ان كل مهية
سواه سواء كانت جنسية او نوعية مقتضية
لامكان الوجود لجواز ان يكون مهية جنسية لا تقتضي
الامكان ولا الوجوب فاذا انضم اليها فصل ما يكون

واجبا واذا انضم اليها فصل آخر يكون ممكنا كالجسم فانه
اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير
متناه يكون ممتنعا فان قيل المهية التي فرضناها
الوجود اما ان تقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة
فان كان الاول كان مقتضيا للوجوب وان
كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان توجد
مهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا مخرج
عن طرفي النقيضين قلنا انه يجوز ان يكون للمهية
مرتبة لا يكون فيها متصفة باحد بها على التعيين
وان امتنع خلوها عنها بحسب الواقع وتعيين احدهما
يكون من جانب الفصل كالحيوان فانه من حيث هو
لا يتصف بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك
كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما نقيضين بل
الاتصاف بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا

وبالضاحك

وباللاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال الجنس
والفصل لا يكونان الا جزئين للمهية النوعية فكل ما لا يكون له
طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب
جنس وفصل اولا مهية له الا ان حقيقته وذاته عين انيته كما قال
الشيخ في الشفا الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ
الجنس مقول في جواب ما هو اما قوله اذ مهية الوجود نفسه فهو
الا بيان بطلان ما التزمه بان يقال دخول الفصل في مهيته تعالى ممكن
وانما يمكن لو كان له مهية سوى حصة حصة ما من الوجود البحت
وهو باطل اذ مهية الحق تعالى كما بين هو نفس الوجود المحض العرى عن
البسيط فما اراده وهم عسى ان يورد على الملازمة التي في قوله
ولو كان له فصل مقوم كان داخلا في مهيته كما ترى قيل ان دخول
الفصل في مهيته على ذلك التقرير وانما يلزم ذلك ان لو كان لو يتم
وهو ح لان القوم يتفقون على ان لا مهية له فاجاب بانه لا
مهية اذ مهية الوجود نفسه فصل وجوب الوجود لا يقتضي

بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره
ان واجب الوجود بالذات لا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع
ان يكون في الواقع الا واحدا والا اي وان كان محمولا على كثيرين لكان
معلولا لا كما بينه وهو بيانه الوجوب الذاتي للاستلزامه الامكان
فيتعين ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان يكون مفهوم الواجب الوجود
ذاتيا لما صدق عليه في يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينها ذاتي
مشترك الا بان يكون كل منها متشخصا لذاته او يكون نوع كل من ذلك
الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها
كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا لما صدق
عليه ومعلولا له وليس محذور بل المحذور معلولية الاشخاص
وذلك غير الشخص لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر
فتكثره انما يكون بسبب انضمام شيء اخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد
فتعدده كالانسان فان تعدده واختلافه انما يكون بسبب انضمام
امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات فانضمام الامر الموجب لتشخصه

المراد بالتعينات التعينات التي تحتاج اليها ... كذا سمعت عن الشيخ

منها

منها لم يكن تعدده اذا تمهد فنقول ان الواجب الوجود لو يمكن ان يحمل على
كثيرين لانه هو الوجود المجرد اي الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا
تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع الزيادات والاضافات
فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا قال الشيخ في الشفاء الواجب هو مجرد
الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات
فان ماهيتها لم يوجد له وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط
سلب سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه لان ذلك ليس
موجودا بهذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود
لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة
تركيب وهذا الاخير هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا امكان
الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما فيه ما هناك زيادة وكل شيء غيره
فيه هناك زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على ظاهر هذا ان يكون
تغايرا اعتباريا بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجود
الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق

بذهن التصور مع اعتبار انه لا يكون معه شيء فيكون الفرق بينه وبين
الوجود المطلق كالفرق بين المادة والجنس اذا اعتبر في مفهوم
واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون مغايرا للمفهوم
الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا باعتبار وكل ذلك مخالف
لما تقرر من قواعدهم ولئن كان لا يخفى الا بما لا التحقيق وهذا
الذي ذكرناه في برهان توحيد الواجب الحق ايضا برهان على
الدعوى الاول وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو كان له
فصل والفصل جزء وجوبي للشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون
معلولا فتحقق لما بين ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المهية
فتحقق لا يتمايز باعتبار الوجود العيني وان كان انما تمايز باعتبار
الخارج ولئن تبين عدم انقسامه باجزاء الحد فنقول وجوب
الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارية كان وهو جزء كان
الذي له مقدار ممتاز في الوضع والاشارة عن الاخر سواء
لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد

او يكون للكل منها وجود على حدة كما اذا ركبت بين المقادير
او معنويا وهو الجزء الذي يكون متميزا في الوجود العيني ولا
يكون متميزا في الوضع كالهيولى والصورة للجسم والثاني ولو كان
منقسما بالاجزاء لكان كل جزء منه اما واجب الوجود
فكثر واجب الوجود وقد برهنا على انه واحد واما غير واجب
الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة واقرب منها الى الوجود
اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء فيكون الجملة ابعد من
الجزء في الوجود فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء
الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت الاجزاء
موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان لكل الجزء
وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار
المتصل الواحد في نفسه فلا دليل كما تنبيه بوجه آخر بان
نقول لا يمكن ان يكون له اجزاء كم والا يلزم ان يكون ذا وضع وكل
ما كان كم فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج فلا وجوب

الاشياء ما

لا الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا بالذات هف فصل واجب
الوجود لا موضوع له لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه
وهو ينافي الوجوب الذاتي ولا عوارض له لانه ان اراد انه
لا عوارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل
لان الوجوب والكمال منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارات
مختلفة وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها
ولئن اراد انه لا صفات له حقيقية فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية
مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه لا يترتب عليه قوله فلا يكون له
اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته يكون تلك الصفات
ساترة له ودعوى كون العوارض الوضعية ساترة والصفات
الذاتية ليست ساترة لا يخفى تحكما وان كان المراد انه ليس له صفات
حقيقية مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية فلا يخلو اما ان يكون
مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز ان يكون مستندة
الى الغير والا لزم الاستكمال بالغير تعالى عن ذلك ولا جائز ان

61

يكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي
فاعلا وقابلا وفيه نظر لانه ان اريد انه يلزم ان يكون الواحد الحقيقي
من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اريد انه يلزم
ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا فاعلا وقابلا فلزومه مسلم وبطلانه
ممنوع كيف وقد ذهب الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية
الزائدة على ذاته ولا يمكن ان يكون له ساتر مباين كالسماء
فلا لبس له اذ الخفاء انما يكون من جهة ساتر مباين او محاط
وقد اشتهر عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس وبضمها جمع
فهو ظاهر صراح اي خالص من ضمرات التدبير والخفاء فهو ظ
لانه اذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهر العقل بحقيقته لو
تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض
له يمنع الادراك من الوصول اليها فصل واجب الوجود مبدأ
كل فيض الفيض في الوجود هو العقل الفعال الفاعل الذي
يفعل دائما بلا عوض ولا غرض قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما

يستحيل في الباري تعالى وفي العقول الا غير لانه لما كان صدور
الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا الارادة التابعة لغرض بالذات
وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة يلحقه في ذلك
كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل
الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة
وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان
الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلا وح ان يكون الكامل
الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن
عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا
بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ الكل فيضي وبالعطف
العقول يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان تتحقق
لهم الشوق كما اذا تصورنا مستحيلا انه لا نوع تحصيل لنا
الشوق الى تحصيل لاجل ذلك الشيء وهو الغرض ولا يمكن
ان يكون له شوق لانه اذا تمثل لشيء تبع ذلك التمثل الوجود

يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها كما تقرر
عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا
شيئا استشقنا ولذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق
وكونه الاعضاء لتحصيل الشيء وهو ظ على ذاته بذاته
يعني انه مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لا لان السبب في كون
الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وذلك السبب في كونه معقولا
هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد غاية التجرد فذاته
غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة عنده والعلم عبارة عن
حضور مجرد عند مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته تعالى
عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فله الكل اي يحصل له
كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي من حيث لا كثرة فيه يعني
انه وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث
انه وحدة الذات لا يستند الكثرة اليه ويقتضيها فهو من
حيث هو ظاهر يعني انه ذاته تعالى من حيث الذات نظر مرة

نفي الكثرة منها ... منه
... التفصيل ... عنه منه

احرى بذلك الكثرة التي هي ظهور بالآيات ناشية في ظاهرية الاولى
الثاني ظهور بالذات فهو يبالي الكل من ذاته لانه بسبب علمه بذاته
الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده فعلمه بعد ذاته و بالكل ح
بعد علمه بذاته بعدية ذاتية لان الذات وكذلك علمها بها منشأ
كما سبق او لانه صفة له كما سيجي والصفة متاخرة
عن الموصوف تاخرا ذاتيا فان قلت فقد صرح الشيخان وهما
ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا بان علمه تعالى بالاشياء
صفة لذاته تقدست والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر
صفاته عين ذاته بعين ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء
وظهورها عليه لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حالنا في
السبب في ذاتها لا ذلك قلت لعل مستبينهما العلم حيث
هو علم مستند عن تعلق واضافة للشيء لان ما العلم الا كونه
انما علمنا بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم البارى تعالى
اما ان يكون عين العلم كعلم البارى تعالى بذاته او يكون غيره (ح

ثالثها

لانه لا يمكن تعلق علمه تعالى بذلك الغير الا ان يكون حال وجوده او
يكون حال عدمه لا جايز ان يكون حال عدمه لان التعلق الذي
هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والعدم الصرف قطعا
فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني
فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم
عين ذاته وهو باطل لان علم الحق الاول بالاشياء لازم
ذاته لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف
اللازم عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده العلمي فاما
ان يكون حاصلا في ذات البارى تعالى على ان يكون صفة له لازمة
لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وح فاما ان يكون موجودا
في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والكل باطل ح
للزوم القول بالصور الافلاطونية والثاني يفضي الى ان يكون
لا يكون في جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة
من الغير وهو الزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع

المعقولات مرتسمة في نفس او عقل لم يمكن ان يوجد معقول
لك لان جميعها اشياء خارجية احد بها علما هذا التقدير فتعين ان
يكون حاصلا في ذات البارى تعالى صفة له وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون علمه تعالى بعد ما الحوادث حال وجودها في الاعيان
اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا و وبساير الاشياء
باعتبار حصول صورها في نفس او عقل ويكون تلك
الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه وعلما
للنفس والعقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شيء
مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال وذوق بعض المتألهة
ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته لان جميع ما سواه
مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك
المرتبة يخرج من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء
كالتفصيل له والعلم بالمجمل وهو العلم بالمفصل من وجه
وتجد الكل بالنسبة الى ذاته لان صور جميع الاشياء

ولئن كانت

ولئن كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها الوجود
علمي بسيط كما سنشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في
الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب الحق
فهو الكل اي كل الاشياء باعتبار الذات في وحدته
اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحدتها
في الخارج كل الاشياء ولهذا بيان آخر وتفصيل سيجيء
في آخر هذه الرسالة فحق هو الحق فكيف لا وقد وجب
يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو استغناء
الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا
محصلا كان ذا ماهية ووجود فيلزم افتقاره في كونه
موجودا الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناءه هف
هو الباطن الخفي عن القوى الادراكية فكيف لا يكون
باطنا وقد ظهر اي لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث
غلب ظهوره على القوى الادراكية فجعلها عاجزة عن

الاشياء بادراكه فاختفى عنها اذ كل من الموجودات
الممكنة لمن به ينكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد
ضوءها قصرت الادراك عليها ومنعته عن التعلق
بما وراءها وايضا ذاته تعالى محض الوجود وظهور الاشياء
بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا
محضا متناهيا في اللطافة والنورانية فلذلك
منع تعلق ادراكنا به تعالى كالشمس فانها بواسطة
كثرة ضوءها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انها ضوء
محض ونور مجرد لاحتجبت ايضا عن الابصار احتجابا اشد
وايضا معقولية ذاته لا يتصور بالنسبة الينا الا
بحسب الوجوه والاعتبارات وكل ذي وجه حيثية
له حيثية الوراء والاطلاق عنهما وبهذا الاعتبار لا
يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون
باطنا فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة

المسماة عند الصوفية بالتعينين وهي التي ظهرت وتعينت
باعتبار الاوصاف والحيثيات فليتامل فهو ظاهر من حيث
هو باطن يعني ان اتصافه تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من
ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن
اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالآيات
واياما كان لا يخرج عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول
فلانه لئن كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا
مغنيا عن الاستدلال والاشتغال من الآثار كما قيل
ما رأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله لكنه لا يكشف
عليه انكشافا تاما بل بقدر ما يتسع وسعه به واما الثاني
فلان الظهور باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن
بطون نفس الذات وخفائه من حيث هي اذ لا يمكن
لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر ولعل الغرض
ظهور ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كما بالنسبة

لا ان ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف البطون فانه
لا يمكن الا بالاضافة الينا وباطن من حيث هو ظاهر
لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له
لان في البطون لا يثبت له الا من جهة شدة ظهوره
وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح
لان صفة البطون له تعالى ناشية من نفس ذاته من غير
اعتبار شيء معها من المباين والمخالط بخلاف الظهور
فانه قد يكون من المخالط وقد يكون مع امر مباين لذاته و
هو وجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل الظاهرة
ان الظهور والبطون امران اضافيان لا يعقلان الا با
لقياس الى الغير فما لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار تستحيل
تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب تعالى
لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس الى الله تعالى
فيكون ظاهرا لنفسه كظهوره للعارفين الذين

رفع

رفع الاغطية من اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه كبطونه
واخفائه عن المحجوبين الذين لا ينفتح اعين قلوبهم فحقيقة
بطونه وظهوره امر واحد هو نفس ذاته فيصح قوله فهو
ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر
فحد من بطونه اي فاجهد لان تنور من الكدورات الجسمانية وتتحلى
بالصفات الرحمانية حتى تقرب من ذات الحق ويدركه
بانه لا يمكن لاحد ان يدرك متوجها الى ظهوره باعتبار المكونات
حتى يظهر لك العالم الاعلى في مطالع افق عالم الاسفل
وسطى عنك نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور
عن ادراكها فخض كل ما عرف سببه من حيث توجيه
فقد عرف اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها
ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع
ما سواه من الممكنات والعلم بالشيء التام من حيث توجيه
اي باعتبار خصوصيتها يتعين ويجب صدور المع

عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا احسسنا الشمس والقمر
ثم كان تحركهما مختصا على مدار واحد هو منطقة البروج
مثلا وعلمنا بهما لكن مع العلم بان القمر مستفاد من الشمس و نوره
يكون الارض في وسط الكل على شكل ما نجزم بانه في كل
مقابلة ينخسف تحت فانا انما نجزم به يقينا بلا شبهة ولا
شك لان ذاته نفس سبب تام لكل واحد منها فلزم من العلم
بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لآخر
فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر وهكذا الى ان يحصل له العلم
بجميع المعلولات واذا ترتبت الاسباب وقع لما يتوهم
من ترتب اسباب المهية التي هي الكليات يجوز ان لا تترتب الى غير
النهاية فلا ينتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به واذا
كانت تلك الاسباب مترتبة بان يتوقف بعضها على بعض
انتهت بواسطتها الى الجزئيات الشخصية لان الحقائق الكلية
بسبب انضمام الفصول اليها تنتقل الى مرتبة لا يمكن لغيرها
يحصل

يتحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا في تحصيلها
في الا التعيين والهذية وذلك انما يكون اذا تحصلت
نوع الانواع فكل ما يحصل لها من الامور المحصلة بعد
الطبيعة متعينة مشار اليها كالجوهر فانه سبب للجسم و
الجسم للنامي والنامي للحيوان والحيوان للانسان
والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو آخر تلك
الاسباب انتهى الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب
وبعضها انتهاء على سبيل الايجاب من غير قصد و
اختيار ولما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم بمسببه
فكل كلي وجزئي ظاهر عنه ظاهر بمرتبة الاولى يعني لمن
جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشفة
على ذاته دون ظاهر بمرتبة الثانية التي هي ظهورها بالآيات
ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها اشارة الى ان
علمه بالاشياء ليس على النقل ليس باستفادة منها

في وجودات تلك الاشياء حتى يلزم تأخره عن الغير في صفاته
الحقيقية واستكمال ما هو كامل تام في جميع الوجوه بالغير
فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها داخلة
في الزمان والآن لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها
وعللها الناتجة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى لم تزل
وابدا فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالمسبب لو كان حاصلا
من العلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان
اسبابها معلوماته ثابتة دائما فيكون معلوماته ايضا كذلك فلا
يتغير في معلوماته فلا يكون داخلة في الزمان واي اصل ان
الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى في
اوقاتها المتعلقة بها اي كل منها حاضرة عنده مع زمانه
المخصوص الذي هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذي هو
الامتداد المخصوص حاضر عنده تعالى مع ما فيه وفي كل جزء
منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وبعد حدوثه على طرز

واحد

واحد فلا يكون في علمه كان ويكون وكائن بل ذلك بالقياس الى
علومنا فلا يكون علمه زمانيا حاصلا من الغير بل لما عن ذاته لانه
تعالى يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها
الشخصية وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المودية
اليها وذاته تعالى سبب الاشياء وقد تحقق ان العالم بها فهو
يعرف كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه شيء فيكون فعليا اذ وجود
المعلومات على الترتيب الذي عليها في الخارج وكونها على وجه
مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها كما تقرر عندهم وهو كاف في
في تحقق الاشياء فاذا كان شيء ممكنا في وقت فانما يكون
ذلك من جهة الفاعل فاذا تم استعداده حدث فيه من تلك
صورة او وجود فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تعالى
لانها اما لازمة او لازم لازمه على اتقن الوجود على الترتيب
المخصوص الذي عليها والترتيب الذي عنده اي ترتيب
الاسباب والمسببات الواقع في معلوماته تعالى وهو كونها اشخاصا

فيشخصا بغير نهاية فان الترتيب في الموجودات العينية الذي
هو فرع ذلك الترتيب العقلي غير متناه فيخدم تناهي العلم
بالطريق الاول فهو يعرف الاشخاص فانها فاسدة
ومتغيرة ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذلك
يعرف جميع احوالها الحادثة ويعلم انها متى
حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجودها بما بها
المعدمة لها والعلم المستفاد من العلم بالاسباب لا يمكن كليا
نعم فيشكل المشهور من مذهب الحكماء انه يعلم الاشياء
على وجه كلي لان ادراك الجزئيات المادية على وجه جزئي
لا يمكن من غير التغير والتغير في علمه محال وبعد الكلام والقول
فيلزم ان كل كلي وجزئي ظاهر على طريقة الاول انه
يعلم على وجه الجزئي فيناقض الجزئيات من حيث
انها جزئيات معلولات للواجب وقد سبق ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات

ادرا

[illegible]

٧٨
من تلك الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها
دون التغير جائز ظاهر من اثار ذلك يمكن ان يكون مراده من العلم
بالاشياء على وجه الكلية ان يكون معلوما بحيث لا يدخل فيه الا ان لكن
لا ينافيه المتبادر منه وهو كونه بحيث يصح انطباقه على كثيرين
وظاهر ان العلم بها على وجه الكلي بهذا المعنى لا ينافي العلم
بها على وجه الجزئي بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح
على مذهب الشيخ لانهما ذاهبان الى ان علم الحق
بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يمكن ارتسام صورة جسم
متشخصة في مجرد لانه يوجب انقسامه وكونها ذا فتعالى ان يكون
حصول الماديات فيه على وجه كلي وايضا قد ذهبا الى ان
ادراك الماديات بالتشخص لا يمكن الا بالالات جسمانية
والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك بل
بعد كلي وقد نظر لانه يجوز ان يمكن موجود جسماني مباين للذات
الواجب تعالى منطبع فيه جميع صور الماديات وهو يسمى بالطباع

الجسمانيات

فيه بغير شك كخفي على الواجب تعالى كقوانا الجسمانية المرتسم فيها
صور الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها بغير شك تنكشف
على النفوس الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء بحصول صورها
فيه لا ينافي ذلك كالذي قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل
لا يستلزم كون الصورة مرتسمة في القوة المتخيلة بل فيها وليها
وقيام الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل تحت البشرية عنه
واما انه يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه اي صلة
عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل فعالم اي فهو عالم علمه
بالاشياء بذاته اي بواسطتها هو الكل الثاني اذ الكل
الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان قيل اذا كان الصفة
جزءا منه يكون الصفة كلا اول لان الجزء يتقدم بالذات على الكل
قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كالمتصل الواحد
بالقياس الى اجزائه الفرضية اولان ذلك العلم مشتمل
على الكثرة متاخر عن الذات فيكون كلا ثانيا بالنسبة اليها

لا نهاية له ولا حد حصر لقوله علمه بذاته لعدم حصر هو قواه هو الكل
الثاني وهناك اي في الكل الثاني وهو العلم بالموجودات ازلا
وابدا الامر وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجوداتها وبكمالاتها
اللاحقة بها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف
المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كما يمتنع تخلف المامور عن امر القادر
الغايب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل
لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات
يعني ان في الكل الثاني وهو علم الاشياء عالم الامر اذ وجود
المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات في
الاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين و
الجسمانيات موجودة فيها مرتين فعلى على الاول لانه لا يقسم
لانه عين ذاته ولا شك في اشتمال وجوه القسم عنها و
على الثاني وهو علمه بجميع المعلومات من ذاته اذ الكثرة في الكثرة

في ذاته بل بعد ذاته لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات
وما يسقط من ورقة الا يعلمها لانه يعلم اسباب الاشياء علما اجماليا عليه
فيعلم مسبباتها كما سبق فلا يكون جلائل الاشياء ودقائقها مخفية
عنه بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض فهو هناك اي في العلم التام يجري القلم
المسمى في عرف الحكماء بالعقل الاول لانه اخذ ما فيه من المعاني وجودات
الاشياء وتقدير اوقاتها وتعيين كمالاتها الكاتبة على سبيل الاجمال
وتفصيلها في اللوح وهو النفس اذ جريان العلم من الحكيم
لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولا لان من شان
النفس من حيث هي نفس اي من حيث لها الالات الجسمانية
التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة جزئيا متناهيا الى
القسمة لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها
لا يتوجه على غير النهاية بان تعيين زمان وجود الشيء واحواله
ثم لشيء آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهي الى القسمة الكبرى التي من

جملتها

جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع وورد به
الكتاب قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل
للكتب وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع
الموجودات حتى الملائكة وملك الموت ايضا وكون
اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع الاشارة
اليه لا ينافي هذه القسمة لانه يجوز ان يكون اعدامها تعالى
بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث
انتفى علتها الثابتة فانتفى الكل ايضا قال الشيخ ابو نصر
في رسالته المسماة بالعقلية فلما اوجد سبحانه وتعالى العقل
الاعلى اوجد في المرتبة الثانية منه النفس [illegible]
الارواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ وهي من
الملائكة الكرام المشار اليها بكل شيء قال الله تعالى و
كتبنا له في الالواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ
وقال الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو

في موضع تنزيل الكتب وهو اول كتاب بسطره الكون وامر
القلم الذي يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان ومن يجيء
وما كان يكون الى ان فريق في الجنة وفريق في السعير ويذبح
الموت ويقول منادي الحق على قدم الصدق يا اهل الجنة
خلود فلا خروج من النعيم المقيم الجديد ويا اهل النار خلود فلا
خروج من العذاب المقيم الحديد الى هنا حد الرقم بما فيها وما بعد
هذا فله حكم آخر انتهى كلامه ويمكن ان يحمل القيمة على الصورة التي
عبر عنها بالموت كما اشار اليه صلعم بقوله من مات فقد قامت
قيامته وانما كان جريه مشابها بهذا الاعتبار لانه اذا فني
ذات الشيء انقطع الكاتب وتناهي في تبيين امور يتعلق
به فتناهي جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشخص لا مطلق
ويحتمل ان يراد باللوح حقيقة المهية الكائنة في علمه
ولئن كان خلاف ما اراده الحكم والقلم الذي هو العقل
المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو المهية بان تحققها

نفسك عليها لا استعداد ومن الكثرة ذلك الحجاب بان بين ٩٩

في الخارج لوجود حولها وتناهيها الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر فتفهم
اذا كان من تبرك ذلك الحجاب ومنذ انك من ذلك العرب
تعرف انك اذا نظرت المسيح صادرة عنه بعد تقدير قبل وجودك
بلا مدخلية من الاشياء كنت في طيب الانكم اذا علمت
ان الكل من عند الله تعالى من غير مداخلة شيء بان عليك الامر
فتستريح ثم تدهش بغتة لكن عن تمسك بالكلية فحقق
ابعد الى الاحدية يعني اي لو جب عليك ان تجهد حتى تخرج
عن ورط الطبيعة الظلمانية وتنمحي في نظرك الكثرة الظلمانية
التي هي العوائق عن النهوض الى الخير الاصلي والوصول الى المطلع
الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط وتتوجه كلية
حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا اخرجت ما سوى الحق
او حجبت عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رأيت جميع الاشياء
الكل زائلة اليه وجميع الذوات مضمحلة عنده ذاته فتحصل لك
الدهشة وهي فناؤك عن نفسك وبقاؤك بذاته تقدست

كما اشار اليه بقوله تعالى ليس لله الا بد به لما امرنا بالتوجه وسلوك طريق
التوصل الى الحضرة الذاتية كان مظنة لسؤال القرب والبعد عنها فاجاب
واذا سألك عبادي عني فاني قريب اما لان اقرب الاشياء الى الشيء هو كونه
وجوده الخاص به وحصل ذلك الوجود اليه وربطه به كونه حضرة ملك
الذات الاحدية كانها واقعة بين المهية ووجودها اي حضرة فصارت
اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها او لان نسبتها الى
الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فيكون قربه منه وذلك النحو من القرب
كما هو ذوق ارباب الحق طلب الاحد يعني ان الذات
الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي بلا حكم
معها شيء سواها اذا اوقعت ظلها واو احدث شيئا كان
ظلها قلما وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول لابد
ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات
الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذا الصفة اما الجسم فلافتقاره
الوحدة عنه واما العرض فلانه غير مستقل بالوجود واما الصورة

والنفس

والنفس فلعدم كونهما مستقلتين بالتاثير اما الصورة فلان
تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس
فلانها انما تؤثر بسبب الالات الجسمية فتعين انه لا يمكن ان يكون
الصادر الاول من الحق الاحد الذات الا عقلا ولا يخفى على
المتأمل ما فيه وانما جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية النور
قال الله تعالى الله نور السموات والارض والقلم هو الموجود الذي
حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف ضوء الوجود
فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه طلب الكل اي الكل ظل
الذي هو المركب من الذات الاحدية والقلم فكان ذلك الظل يستعمل
لوحا اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الحق
الا بتوسط جري القلم على اللوح باطلاق اي لا ايجاد ولا انباء فيكون اللوح
ظلا للكل لانه لا يجوز ان يكون الكلية على تمام والقلم على موجدة او
يراد بالكل التقدير اي تقدير الحقائق والمعاني وتصويرها فيه
مفصلا فقط امتنع ما لا نهاية له للكل شيء بعضها ان

عدم التناهي اما ان يكون في البعد او في العدد اما الاول فقد
دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما الثاني فممتنع
اعتبر بها الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود اي حصول وثانيهما
الترتب كما في العلل والمعلولات على ما دل عليه برهان التطبيق
فلا يمتنع ما لا يتناهى مطلقا بل في الكل اعني الموجود الخارجي ولا
يمتنع في كل موجود خارجي بل ما له مكان ترتبه في الوجود
الخارجي الذي يكون مرتبا اما طبيعيا او وضعيا كافراد عدم تناهي
معلومات الحق تع والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان فعدم تناهي
المقدورات كالصور والاعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم
وانه لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود الكتفاء بذكر وصف
مطلق التناهي في الكل اي الموجود الخارجي لانه اذا لم يكن الاجزاء
مجتمعة في الوجود الخارجي لم يتصف بموجود خارجي بعدم
التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الحدود فهو موصوف بالتناهي
واي حمل لزم الكل موصوف بالا تناهي من حيث هو

كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال
لان وجود الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه في بقية الا استحالة
وجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من
حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع
فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي منها بعدم التناهي
ابدا او وجب في الامر ان الامور الغير المتناهية ضرورة الوجود في
العلم سواء كان علم الباري تع او علم المجردات التي هي الاوائل
لان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاوائل كلها مبادي
مع كونها معلومات لها غير متناهية فهناك اي في الوجود العلمي الغير
المتناهية كم شئت لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند
الى اسباب لا تتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فيكون في علمها سلاسل
غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة
لحظ الاحدية هنا يعني لئلا يتعلق علمه تع بما الموجود لتبيين
من الذات بما هي متبين عن اعتبار فيها وتغيره

ان الذات الاحدية لحظت نفسها لما تقرر من ان تعلو عالم
بداية وذاتها كانت قدرة لان القدرة هي ما به تؤثر الشيء
في الغير ولما كان الحق الاول سبحانه تؤثر في جميع الاشياء لذاته فكل الاشياء
اليه فذاته تكون قدرة لحظت القدرة لانها على قدرة والعلم
انفكاك الشرع نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات نفسها كونها
قدرة في نفس الامر لكونها بحيث يصدق عليه القدرة في نفس الامر
ملاحظة القدرة لجواز لم يكن من الامور التي لا يمتنع تعقلها الا مع
علم ليس ولا بد مسلطة لها بجميع وجوهها واعتباراتها وحيثياتها
ذلك الوجه فيكون بعض معلوماتها فيرفع العلم التام المتعلق بجميع
الكثرة لان القدرة امر اضافي اذ لا يكون قدرة الا على الشيء فلا يعقل
تعقلها من غير تعقل ما اضيف اليه وهو المقدورات المتكثرة
الغير المتناهية وهذا كان في العلم التام الحاصل من ملاحظة الذات
ما عتبار قادريتها الى عالم الربوبية ومطلع عالم التدبير و
الانشاء اذ فيه تعلق علمه بوجود الاشياء وكيفياتها تماما

مخصوص

مخصوص وذلك كاف في وجود الاشياء في اوقاتها فيكون لها في
الموجودات الخارجية ظل لعلمه بها يليها عالم الامر لان اول ما خرج
من العلم الى العين هو عالم العقول والنفوس كما ورد اول ما خلق الله
القلم القلم على اللوح اذ لولاه لم يكن القلم واللوح موجودا
فقلنا عبر ما بين القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات
فعلى تقدير وجودها نفسها بالذات يمكن ان يراد باللوح
الكرسي او مخلوق اخر لقوله صلى الله عليه وآله ما من مخلوق الا وصورته
تحت العرش فيكون ذلك الوصف الذي هو العلم الاجمالي البسيط
للذات الى ما سيأتي من بيان القلم على اللوح وتبرير يصير متكثرا منفصلا
في اللوح وهو النفس اعلم ان الشيخ في طبقات الشفاء الحكم
النفس بعد ما شكل العلم البسيط مسألة تلقيها معلومة لها
وتسال عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير
ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما يأخذ في التفصيل والترتيب
في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن نفس منك بالعلم

قبل التفصيل والترتيب قال فاضل هذين هو العلم الفكري
الذي انما يتشكل على الاشكال اذا ترتب وتركب والثاني
هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة
لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قبول الصور فذلك علم
فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدا له وذلك هو القوة
العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما
التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس فان لم يكن لها
لم يكن لها ذلك لم يكن لها علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس
الناطقة مبدا غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضوح
المنطق يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم ان ليس للعقل
المحض منهما كثرة البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل مبدا لها
لكل صورة يفيض عنه الى النفس وعلى هذا ينبغي ان تعقل الحال في
المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال
للصورة الخلاقة لها [illegible] ما ذكره الشيخ [illegible] لا يكون

في علم الواجب ولا في علوم العقول تفصيل وتكثر مع وجوب كونها
عالمة بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين احدهما انه يكون جميع المعلومات
الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على ما كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية
للمتصل الواحد في نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا ذاتها
لتحقق الكل الواحد في المعلوم وجودكم لا يلتفت اليه في المجموع من حيث
هو مجموع يكون ملتفتا اليه فانتفاء الكثرة عن علمه بهذا الوجه باعتبار
انه ليس فيها تفصيل وقصد بالذات في الوجه الاول [illegible]
المفارقات المحضة الآن قد تبين مما تقدم انه يلي علومها ترتيب
سببي وهذا يقتضي التعدد والتكثر الآن يقال في ذلك الترتيب بينها
بالقوة يعني ان ذلك الواحد البسيط بحيثيته لو حلل الى الاجزاء لكان
بينها تقدم وتاخر ذاتي كالترتيب الذي بين اجزاء المتصل الواحد في
نفسه فان فيه جزءا وجزء جزء وجزء جزء جزء فيكون بينها ترتيب
على الوجه الذي ذكرنا واياما كان فلا يكون في علمها تكثر وتفصيل الا
يكون تفصيل واجمال الا في النفس وتكثر وحدة حيث [illegible]

السدرة يعني السدرة شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء
السابعة وعليها ثمر مثل النبق فان قيل ما الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الهيه
وتجلياته لكثرة الشجرة فوقها لا تعبير بها دكا دكا كالطور يعني انه
يعني الوحدة التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة
من تجلياته والانوار تعبر بما لا يغشى اي ما لا يجمع كثرة وحدة ويمكن ان
يراد من السدرة اللوح اي يحصل الكثرة الى وحدة العلم حيث يصل الى
اللوح كثرة الانوار وهي بعينه كثرة العلم يعني انه لا يتكثر وحدته قبل
وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح وملقى الروح
والكلمة اي سبب العلم الكلي وتعلقه بالخلق بعد الروح وهو العقل المجرد
ملاقيا الكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة
يظهر المعاني المختفية في النفس كذلك بحسب الوجود يظهر المعاني
وآثارها في الخارج وكذلك لما يراد بالكلم كلمة كن يعني لتر الروح يصير
ملاقيا الكلمة كن يعني الايجاد بحسب العلم الكلي والعقل ولما كان المعاني المعقولة
يجمع في العلم الالهي بجود كلمة كن صدر عنه بها الا انه لا ازمنها وهناك

اي

اي في عالم الامر يعني ان هناك عالم الامر الذي هو الافق سماه
افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج اعلاها
العرش وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك ثم الكرسي
وهو فلك البروج وفلك الثوابت والسموات السبع وما فيها من
الكواكب والهيولى العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود
اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كلما نال عنه ادون مرتبة من الاول
ولا يزال ينحط درجات الى ان ينتهي الى هذه الهيولى المشتركة
العنصرية فاول مرتبة العقول ودرجة الملائكة الروحانية المجردة التي
تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة
العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض
الى ان يبلغ آخرها ثم من بعدها تبتدي وجود المادة القابلة للصور
الكائنة الفاسدة ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى
الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا
يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي

بتلوه فيكون اخس الموجودات المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية
ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل الناس من
استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي يكون
فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لرتبة النبوة
وكما ان اول الكائنات في الابتداء الى درجة العنصر كانت عقلا
ثم نفسا ثم جرما فهو ما يبتدى الوجود من الاجرام ثم يحدث
نفوس ثم يحدث عقول فيكون الحق الاحدى الذات مبدأ لمراتب
الموجودات من وجه ومعادا لها من جهة اخرى كما يسبح بحمده
قال الله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من
شيء الا يسبح بحمده ويسبحه اما بلسان الحال كالشوق المستعد بها
لهما او بالدلالة على تنزهه عن سمات النقص وتقدسه عن
شوائب الامكان ثم يدور على المبدأ اي بعد حصول وجوداته
يتحرك كل جزء من تلك الموجودات حول المبدأ او شوقا نحوه
طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالاته او كل شيء يستعد له

ويطلب

ويطلب كمالاته اللائقة به بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل
شيء من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعم كبرياؤه
فلا جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يحصل له كماله
الممكن لذاته سواء علم او لم يعلم اعتقد التمييز وانه منشأ تلك
الكمالات او لم يعتقد كالذي يعجب الناس يسبون الدهر
لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث ولا يكونون
يعظمون الله تعالى وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون
سبهم راجعا اليه اذ انه تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن
آدم يسب الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر
حقيقة ويحتمل ان يراد ان كلا من العرش والكرسي والسموات
يدور على المبدأ اي يتحرك كل منها باعثا على تشبهه بمبدائه اذ
حركات الافلاك واختلافها جهة واسراعا وابطاء بسبب
تشبهها لمباديها المختصة بها كما تبين في موضعه ومحلها
عالم الخلق وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الكائنة فيها

ان يوجد بذاته والا لزم الترجيح من غير مرجح فتعين ان يوجد بغيره
وذلك الغير يمتنع ان يكون ممكنا لا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين
ان ينتهي الى موجود غير ممكن وهو الواجب وبه يعلم كيف ينبغي عليه
الوجود بالذات يعني يجب ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق
بيانه فان اعتبرت عالم الخلق بان يستدل بالمصنوعات
فانت صاعد متوجه من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو
وهو الواجب الصانع وان اعتبرت عالم الوجود المحض واستدللت
بالموجود من حيث هو فانت نازل منحدر من العلو وهو الواجب
الحق الى السفل وهو الممكن الخلق تعرف بالنزول ان ليس من ذلك
يعني انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان
ان هذه باطلة في حد وجودها واثارها وذاك حق محض لان الطرق
التي سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب
لانهم بعد ما اثبتوا ان في الوجود موجودا هو الواجب تبينوا ان
وجوده لا يمكن ان يكون زائدا عليه كما في سائر الموجودات

بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك
بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما
وتعرف بالصعود من الخلق الى الحق لكن بهذا ايضا انك تعرف
بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتي
بيانه ثم قرب سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد جعل الشيخ ره
المرتبتين المذكورتين في الآية اعني مرتبة الاستدلال بآيات
الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل
شيء بازاء الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء
الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية
المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على الواجب
بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر في الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق
على الخلق وهو المشار اليه في الآية بقوله اولم يكف بربك انه

ويتعقب منه الى عالم الامر او بالنظر في العالم والتامل في اجزائه

قيل جم تعرف وجود المجردات في الخارج لان موجد الاجسام بالذات

لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد

لا يصدر عنه الا الواحد فيقتضي ان يكون امرا وراءها ولا يكون

ذلك الامر عالم الامر وبالجملة كل فردا يعلم لكل من الموجودات

يرجع الى المبدأ حال كونه متفردا عن الموانع مجردا عن العوائق

عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات عن ذاته تعالى

اعني توجهها من الكمال الى النقصان او صدور الخلق عن الحق

يكون على نهج النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان

الى الكمال لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج ثم رجوعها

لغاتها غير نفسها الى ذاته تعالى وذلك الا بطبع او بارادي يعبر

عنه بالفناء في التوحيد الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه

ترجعون فالشيخ ره اشار الى هذه المراتب اما الى المبدء فبقوله

الى عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم بعد ورغم المبدأ او الى

الفناء

الفناء فبقوله بالتوبة كل فردا وعكس ان يعتبر هذه المراتب الثلث في

كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى جملة الموجودات من حيث هي جميع

فصل لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان احدهما

وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة

المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ ره بقوله لكنك تلحظ

عالم الخلق وتنظر فيه فترى فيه امارات الصنعة فتعلم انه لا بد

من صانع بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الوجود من

حيث هو والنظر في احواله وهذا هو طريقة الحكماء المتالهين واشار

اليه بقوله ان تعرض عنه وتلحظ اي ولكن ان تلحظ عالم الوجود

المحض سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كالعالم في الآيات

وتعلم انه لا بد من وجود بالذات اي من موجود لا يكون وجوده مستفادا

من الغير وتقريره ان يقال لا شك في ان شيئا ما موجود فلا يخلو من ان

يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت

المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من ان ينتهي الى الواجب لان الممكن لا يكون

على كل شيء شهيد اي او لم يحصل الكفاية في كونه موجودا انه شهيد والـ
على كل شيء بسبب وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه او انه محقق ومثبت
لكل شيء ويمكن ان يحمل الى تبيين اي في مرتبة الاستدلال وفي رتبة
الشهود وهو رتبة العرفان وفي الاول وهي رتبة من يرى الحق
بالاشياء اشار بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
الخ الثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله
او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء
الراسخين والثانية مرتبة الصديقين العارفين **فصل** اعلم
ان المعلومات منحصرة في الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو
حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل
في ذاته موجود بغيره ثم قوله اذا عرفته اولا الحق عرفت الحق
في مرتبة الليس بحق الحق اذا علمت اولا الموجود علمت الموجود
المحض وعلمت بالليس محض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في حدود
انفسها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء

من العلة والاشياء الى المعلومات التي هي ممكنات والعلم بها كلا منهما
مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض وان عرفت الباطل اولا
بان اعتبرت اولا المصنوع الذي هو هالك باطل واستدللت به
على وجود الصانع عرفت الباطل ولم تعرف الحق كما هو حقه اي
بوجه كونه حقا محضا اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون
للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم
منها ولا يبعد لمن يكون بذاته ان لا اثر فيه هذه الطريقة المختارة
فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفصل الى هاهنا تفسير القول الذي ذكر
ذاك وهذا هذا ولما كان في اعتبار الحق وموقعه اولا تحصيل
ذلك زيادة علم وتميز فانظر الى الحق واعتبره اولا فانك لا
تحب الآفلين الى قطيل في حدود انفسها الان الاول
ونات تمنع الميل مطلقا الا صاحبها فضلا عن افراطه بل
توجه وجهك الى وجه الا تبقى الا وجهه او جعل ذلك متوجها الى
الحق بكليته ولا تغفل عنه لمحة عين ولا يكون اليه التوجه

في بعض الاوقات وبعض القوى **فقط** ليس قد استثناه
لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين فلا مشارك
له لان الند هو المثل المخالف المعاند والمثل هو المشارك للشيء
في تمام المهية فاذا لم يحمل مهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل
لان المثلية تقتضي المشاركة في المهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند
لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص ولا يقابل ضد اعطف على
قوله لا ينقسم قولا اي وذلك لما تقدم في قوله لا موضوع له لانه اذا
لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان
على موضوع واحد ولا يتجزى مقدارا ولا حدا اذ قد علم
مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء كانت
مقدارا بان يكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او حدا بان
لم يكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن
ينتهي الانقسام الى ما لا يقبل اصلا ولا تختلف مهيته ولا هويته
كما تقدم في صدر الكتاب ولا مغاير ظاهريته وباطنيته لما سبق

من

من حيث ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان الاوصاف الحق
الواجب على هذا النهج فانظر هل ما تقبل مشاعرك وتعقله ضمايرك
اي التفت للمدركات حواسك ومتعلقات عقلك وتفحصها
واحدا واحدا هل يمكن فيها شيء الذي يكون احواله كذلك فاما لا شك
انك لا تجده فيها فليس ذلك اي ما حصل في قوتك المدركة الا مباينا له
يعني للحق الواجب فهذا منه اي ما حصل في عقلك صادر من الحق
معلول له موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه
اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلوله فارجع هذا اليه اي اترك
معلومك متوجها الى الحق لان الحكم من خلقه معرفته تعالى بصفاته
الذاتية والفعلية كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان
يحيط به عقلك وحواسك فقد عرفته اذ غاية ادراك ذاته
انه لا يدرك لانه لا يدرك كما قال الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك
ادراك **فقط** كل ادراك فاما ان يكون بالملايم اي بما هو كمال

وخير عند المدرك من حيث هو كذلك او لغير ملائم بل منافر
اي بما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك او لما ليس بملائم
ولا منافر ضرورة فعند جمهور الحكماء اللذة بانها ادراك الملائم وفسروا
الاذى وهو الالم بانه ادراك المنافر وفي شرح الرئيس في الاشارات
اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث
هو كذلك وزاد فيه قيدين النيل والوصول اما النيل فقد قيل
في بيانه ان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله
لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتحقق بحصول ما يساوي
اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات كمال ولا يلتذ بمجرد تصورها
وحصول مثالها عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك
بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا بهذا الكلام وفيه نظر لانه ان اريد
ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها
عنده في وقت من الاوقات فهو مسلم اذ يجوز ان لا يكون حصول
يشتاق كمالا لقوة من القوى فلتذ به كالتي حصول نفسه ايضا

كمال لواحد منها ولئن اريد انه في بعض الانسان لا يلتذ بحصول
مثالها عنده في بعض من الاوقات فهو مسلم لكنه يجوز ان لا
يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك
لا يتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو
اثبت كمالية ما يساوي اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك
لا يكون ملتذا به لتم وانى له ذلك وايضا يلزم على هذا التقدير ان لا
النيل ايضا لان الانسان قد يباشر ذات حال ولا يلتذ بمجرد
مباشرتها وحضور ذاتها عنده واما الوصول فقد بينه
بان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول
اللذيذ للملتذ ووصوله فلا بد من قيد الوصول حتى يتحصل ماهية
اللذة وفيه ايضا نظر لانه لم لا يكون اللذة ليست هي ادراك اللذيذ
فقط فان اللذائذ مثلا كالاوجزا بالنسبة اليها وهي الحلاوة
مثلا ومجرد ادراك اللذائذ اياها لا يلتذ بها من غير توقف
على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا

في تعريف اللذة قيد للشيخ عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه
مأخوذ في مفهوم الملايم المأخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل
للشيء بالفعل مناسباله لانه لا بقائه تحقيقه لتوقيهم ان اللذة ادراك
لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لايق به من حيث هو كك
فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذة للملتذ المتعلق به الادراك
غاية ما في الباب ان الشيخ فصل العجمي فيه واجملوه في التعريف
لانه ذكر قيد لابد منه ولايتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم
حيث قال ما ذكره الشيخ ادب في التفصيل من المشهور
من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر بهذين التفسيرين
فالايراد بها اولى من [illegible] والتفصيل للمجمل وايضا فانه
ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لابد منهما الى الكل
مدرك اي مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه
كما لا وجه سبق تفسيره ولذته ادراكه كما لقوة الشهوة
اي للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع

يستطيبه

يستطيبه ويستحسن عنده فان قيل القوة الشهوية والقوة
الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ [illegible] في صدد بيان
القوى المدركة وكمالاتها واللذة اذ ذاك بها قلنا لم يقصد القوة
الشهوية مثلا وتمليكها كمالا لقوة المدركة بخصوصها لتكيف الذائقة
بكيفية الحلاوة فانها من مقتضيات الشهوة مع انها من كمالات ملكت
القوة فاذا ادركتها التذت به وقد لا يلتذ بها لو حصلت منها
بعينها لمغلوبية الحرارة وغالبية للصفق [illegible] الانسان اذا شبع
احدهما ان اللذة النفس [illegible] من حيث انها صورت حسن بل
لان جزئياتها من كمالات القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت
ادركت النفس جلياتها بالذات وجزئياتها بواسطة قوى حسه التذت
بها لذلك فكمالات القوة الشهوية مثلا كمالات للنفس لا من حيث
هي على اعتبار كونها [illegible] اذ النفس لمقتضيات الشهوة والغضب
قد يحكم لا جل انها من كمالاتها لا لاجل انها فرضا له بها لا لا
كمالات قوى كفضيلة الكمالات التي اشار اليه الشيخ ره بقوله وللغضب

اللذة بها لا لاجل انها [illegible]
رفع [illegible] لا ٧ [illegible]

الغلبة اي للقوة الغضبية التي هي الباعثة على دفع الضار ان
تتكيف بكيفية الغلبة والقهر اللتان حصلتا بالمغضوب عليه او
بكيفية شعورها بان تعلق بالمغضوب عليه فان الغضب من كمالات
الغضب الذاكر من كمالات القوى الغضبية واللاتي اي وهما
بالذكر والوهم الرجاء اي للقوة الواهمة التكيف بهيئة شي رجوه
او تصور شي تتذكره ولكل حس اي لكل من القوى الحسية بعد ما
اي كمال تتهيأ له فتلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة
كمالها هو الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسمع كمال هو
الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللذائقة كمال هو الطعوم
وللشام كمال هو الروائح الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات
المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذت بها
وما هو اعلى اي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى من تلك
القوى كمال هو الحق وهو ان تتمثل منها نظام الوجود على ما
هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب

الظنون

الظنون والاوهام وحضورها الحق بالذات وهو لم ينطبع
فيها بقدر استطاعتها عليه المبدأ الحق لعدم تحسب تقدس ذاته
وتنزه صفاته [illegible] والعقلية كل كمال من هذه الكمالات
المذكورة معشوق ومرغوب للقوة هي مدركة فاذا ادركته
التذت به **فصل** اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس
الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ للادراكات جزئية وحركات
شخصية احوالا ثلثة احدها ان تكون مغلوبة للقوة الحيوانية
التي تدعوها شهوتها تارة وغضبها اخرى اللذان ينبعثان
عن المتخيلة والمتوهمة بسبب امر مدرك انه اولسبب يتأدى
اليها من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي وتكون
العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها فيكون هي آثار تصدر
عنها افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان تكون القوة
الحيوانية مغلوبة لها مؤتمرة باوامر مشتهية بنهيها فكانت
العاقلة مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وثالثها

ان تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلب القوة الحيوانية تتبع
القوة العقلية لها ثم تموت فلامت نفسها كانت اللوامة
اذا عرفت هذا فنقول ان النفس المطمئنة الساكنة بالله
غير ملتفتة الى غير كمالها عرفان الحق الاول الى الوصول اليه
فقوله وادراكها المراد به المعنى اللغوى وهو الوصول تفسير وبيان
لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال النفس المطمئنة ووصولها
الى الحق المحض فعرفانها الحق الاول بتنزيهه وتنزيهه اى تقدس ذاته
وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان علما
ان الوجه الذى يستطيع نفس المطمئنة ويستعد لان يتجلى لها
فان تجلى الحق الاول على الوجه الذى هو عليه غير ممكن ثم اللذة هو
القصوى لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة مطلقا فى الحسية
كالاكل والشرب والجماع والنظر فهو لاء لا يتجاوزون
مرتبة البهائم والسباع وذهب طائفة اخرى الى انكار
اللذة القوية منها فهم يثبتون اللذة العقلية ولكنهم

يجوزونها

يجوزونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى رد هؤلاء بان قال
اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولكن قد تتفاوت
الادراك فى حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلق
فتتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك او المدرك
او المدرك اما تفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة
اكثر فان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته
اكثر مما رآه من مسافة البعد واما تفاوت المدرك فلان لذة السمع
الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض ثم يمكن ان
يرجع هذا التفاوت الى الادراك واما تفاوت المدرك فلان المعشوق
المنظور كلما كان احسن يكون اللذة ورؤيته اكثر وكذلك ادراك
ادراك القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك
العقلى واصل الى كنه الشئ الذى هو مطلوب المدركات حتى يميز بين
الماهية واجزائها ثم تميز بين الجنس والفصل وفصل الجنس ويميز بين

اى خارجى لللانع والمفارق وبين اللامع وبسط وبغير وسط والادراك
الحسى لا يصل الا الى المحسوس الذى هو اظهر المدركات مثل ذكر الكواكب
العجم مع انه الى ذلك الادراك فالادراك العقلى اقوى والقوة العاقلة
اقوى من القوة الحسية لانها مدرك بذاتها وبه القوى تتوسطها و
مدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب
الموجودات على ما هى عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة
من الالوان والطعوم والمحسوسات وما يتعلق بها من المحاط
الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما الى الرتبة الا وتكون
اللذة العقلية اشد من اللذة الحسية واقوى منها فصل كل
مدرك متشبه من جهة ما يدركه اى كل مدرك مشابهة منه بتحصيله
اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك
مما يليق بتشبه العقل والاتصال ان تشبهها من جهة القبول
للمدرك والاتصال به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان الحق
متحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد فاتصل المطلقة

بادى

يتبعه المهذبة عن العلائق البدنية الظلمانية سنح لها مقبض نقيض
عليها ويتصل بها من اللذة الخفية من الملتذات الروحانية المقتبسة
من اشراق انوار الحق وجلاله على ضرب من الاتصال بحيث يتجلى نور وجوده
فيضمحل عنده بل لا تبقى هذه الانوار فيرى الحق فى كل شئ بل كل شئ ويبطل عن
ذاتها بعين ونحلها ان تصل الى الوجود وما سواه بطلان حال التحقق
الكلى شئ ما خلا الله باطل فاذا زال هذا الحاجز عنه كما ان شيخ فى
مقامات العارفين لعوله كانها بروق لو مضت اليه ثم تخمد عنه ورجعت الى
ذاته والتى اى عادت وصارت مجانا ما كانت عليه قبل وذلك لما ان البعض
اقل ان السالك نوار وتضيع عن نفسه ان لم يفارقها المطلق الحقيقى فصل
المقصود من هذا الفصل دفع ما اورد على تعريف اللذة وتعريف الى من
الاشياء ما هو كمال خير عنده كالصحة [illegible] والمطعم [illegible] كان
اللذة ادراك الملايم لكننا نتنبه بها وليس كذلك وحاصله ان اللذة
يحصل وجود شيئين احدهما وجود الملايم عند المدرك والثانى
ادراك الملايم من حيث هو ملايم فعند الالتفات بذلك الاشياء

لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على وجه الملائمة وانتفائه
اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله كما يكمل ايلام اللذة لشيء بها
كما يحتاج الاصحاء بفطنة العضو كمال لحوق الملتذ والخدر ذلك عنده
انه مدركه واما الادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه بقوله بل قد يتوقف
ويكرهه ثم شرع في توضيح ذلك بقوله اليس الممرور وهو من به الصفراء
يستخبث الحلو بعده خبثا لشيء ويعافه اليس من به جوع
منفور بالبونية الى الطعام جدا ويسرس الجوع والمراد به
جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقري
الطعام اي المراد بمن به جوع على الوجه الملائم
عند الملتذ لا يكون في تحصيل اللذة بل يجب
ان يوجد المولم عند المتألم لا يكون الضا في تحصيل الالم
ماكل منفعل بسبب ثم اوضح بقوله اليس احد القاعد
للعقوبة لا يلم عراق النار ولا اجماد الزمهرير
في تحصيل اللذة والالم وجود الكمال والآفة عند المدرك بل لا بد

لم يحس بها لكن فصل اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او الاتفاق اسما
يكون افعال البدن بسبب عرضه موقفة او نقص يكون افعالها الطبيعية
فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة وكذلك يمكن ازالة مرض
النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة العقلية
من اللذة الحسية شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات
للنفس ملتذة بادراكها لوجب ان يشتاق اليها ويتألم بحصول
اضدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات الرخيمة التي هي
كمال لها وتتألم بوصول الاصوات المستنكرة اليها ودفعها
انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة وميلها اليها
عدم كونها ملتذة بها لجواز ان لا يكون النفس متوجهة اليها
بسبب غطاء مانع هو انهماكها في اللذات الحسية واشتغالها بالمحسوسات
الصرفة ما لم يلتفت اليها لم تجد ذوقها ما لم يحصل لها شوقها
اليها فاذا زال ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت
اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ رح مستبدا بالاعراض

البدنية او فهمها ثم بالتذاذ وقوى البدنية بادراكها قبل ذلك
او بتالمها بما يكن يتالم بها ثم قياس الامراض النفسانية
والتذاذها بالمعقولات عليها بقوله ما حال المزوّر
لدى مرض بدنه واذا كشف عنه غطاء سوء المزاج وحرّ به
جوع بوليموس اذا استفرغ عنه معدته الاذى فاكذر
اذا امرت قوة الحس في خارجه الى الاول المستقذ فكلو
استلذ او الى التي تخ تعقله اي بحركة الجوع اقلاقا تقلص بدل
وتجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظ الذي الثالث
يهلكه الالم انها كان اي بصيره بحيث لا يطيق على كلفه و مستقم
لمحركك واذا كشف عنك غطاؤك وازيل عنك حجابك
الذي كان على قلبك في حواسك من اشتغالك بالمحسوسات و
غفلتك عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك اليها فبصرك
اليوم حديد اي بصرك في تلك الحالة حديد في هذا الوقت
المخصوص فيها وهو وقت ازالة الحجاب ثم تغير تلك بعض

لم برك

لم يبرك في حادث ما فقد تاقب مرّ ما كان لمحجوبا عنك ويدرك الاشياء على ما هي
عليه فتلتذ به لان حصول الاشياء على هذا الوجه عنده من اعلى كمالاته لانه
الحكم والمصلحة في خلقك هي تلك الادراكات كما اشير اليه فقص نفسك
اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتذ بادراكها
فصّ ان لك منك غطاء هو اعتبار هويتك وملاحظة انانيتك الخ
من كان الحجاب فضلا اما مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط
بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته
فيقع بعد نفي صريح وهو الاكثر او ضمني كقولك تقاصرت الهمم
عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها الخ ... كلامه
لن نفك النطق مع وحدتها وقطع النظر عما سواها للبينة
عن الحجاب فضلا اذا كان معها شيء يصير سببا لحجابها اذ صفتم
لقوله غطاء اي فاضلا عن لباسك اي غير غطائك الحاصل من
البدن وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا لك مع قطع
عن ما منك فكيف لا يكون الامور الخارجة المكتسبة من بدنك حجابا لك

فالحجاب ان ترفع الحجب السالك عن وصوله الى الكمال الحقيقي وتجرد عن
العوائق الغيبية والهيئات البدنية واذا تجردت عن العلائق البدنية
والعوائق الردية بل عن اعتبار هذه لنفسك فتحقق وتصل بما هو
المطلوب الحقيقي كما قال رسول الله صلعم تجرد تصل فلا تسأل
على بناء المجهول عما يأتيه عن افعال ترتكبه اما لانك اذا وصلت
المطلوب الحقيقي فقد فنيت ذاتك وصفاتك وافعالك ولم يبق الا ذات الحق
وصفاته وافعاله كما اشار اليه المحقق الطوسي ره في شرح مقامات
العارفين في شرح الاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من
الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء
من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض
من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد

فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت
متخلقا باخلاقه واوصافه فمن جملة اخلاقه انه لا يسئل عما يفعل شرعه
لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل فلا تسأل انت ايضا اما لجلالة
منصبك وعظم شأنك او لان ما يصدر عنك لا يكون الا ما هو
مستحسن بالذات فلا يلام عقلا ولا يعاقب شرعا وقد ينقل
عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات
الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون الظاهر بمعنى انه لو طالت لو شرب
الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب لغوا وحراما في الحقيقة وان وجب
على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس الناطقة
الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية
نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها يقبل الى حب امور
الزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها رحيمة
وبعضها قاهرة الى غير ذلك من الاحوال والمجاورة لا يؤثر في احوالها
الطبيعية الاصلية بان تزيلها بالكلية بل غايتها انها تضعفها

فمن قولوا فلان الملك فويل لك انك اذا احرت مثالما عند قطع علائق تعلك
البدنية وعوائقك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية
والخطرات الردية حتى تزول عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك
لانها علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل النفوس الخبيثة المذكورة
ولئن سلمت فطوبى لك اي طابت حياتك فاسلك وافر عند هذا التجرد
عن تلك الوساوس والخطرات فالخير والفلاح لك لان ذلك
دليل سعادتك وكون نفسك من لطائف الالهية النورانية
وانت في بدنك من حالة تعلقك ببدنك بحسب الظاهر تكون بحسب
الحقيقة كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت ودنا حينئذ
اذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملابسات الحواس
عن الحاقك في سلك المبادي المفارقة فلذا كنت في سلكها
فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
من النعم الاخروية وتلك النعم لا تدركها بهذه الحواس بل
بقوة اخرى تحصل لك بسبب عدم تقيدك بالحواس و

فيأتيها

فيأتيها على ما صح انه قال الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
فان تتخذ لك عند الحق عهدا اي فاتخذ نفسك عند الحق الواجب
تعالى عهدا ايمان بعشقك ويدعك على هذه الحالة اذا اعترف
بصدق الانبياء وبما جاؤوا به واشتغل باوامره واجتنب عن
منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك من صقع الملكوت غير محتاج
بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين يمنع وصول الضرر عن احدهما
للآخر ولوجب النفع لك هذا الاعتراف والامتثال سببا للبلاء
يحصل منه لك عند العذاب الاليم وموجب لوصولك الى دار
النعيم ويجب عليك ان تتقي على هذا العهد للذي تاتيه فردا اي
وحيدا بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا ناصر
مشغول بنفسك لا يهمك شيء غيرك فصل والعلاقة في شان
الامر الذي عند الحق تعالى عبر الحق طائفة من المتاخرين كالشعرا الخلق ر
عن اطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكما

الا ان الالهيين لما تحققوا معنى العشق وجدوه وراء ذلك المعنى بمراتب
كما اشار الشيخ رحمه الله بقوله وبهذا الادراك صورة العشق التي اشتهوا عنه اليه
بالاطلاق لانهم قالوا الخير لكل جمال وخير يدركه فهو محبوب
ومعشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب واذا الحب
122 اشتد وقوى صار عشقا وكل ما كان الادراك اشد اكتناها
واشد تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة
المدركة اياه وعشقها بها اكثر ولا شك ان واجب الوجود
وهو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
واتمها فكلما كان ذلك الادراك اتم والمدرك اشد
خيرية كان العشق اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق
معشوق ومعشوق فهو لذاته ولذاته العشق من الغير لكنه ليس
لا بعشق من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره لذيذ
لاول عنده وانه لان اللذة كما حقق هي ادراك الملائم وادراك
الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات

فيكون

124
فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به ولهذا ايضا يلتذ به الغير لكنه قد يلحقه
وصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة الى الغير من وجوده
فوق التمام لان وجوده تام فلانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده
قاصرا او مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات
وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات
فاصل عنه وجوده فائض عنه والى هذا اشار بقوله فيفضل
ذلك الوجود ليسبح ويسيل على ماهيات الممكنات على الاتمام اي على النحو
ثم ذلك الماهيات التي لا حقيقة لها ازدادت في انفسها باطلة حدود ذواتها
فصل من شاهد الحق وعرفه لا يخلو عن احدى الاحوال الثلاث اما
ان يكون بحيث لزم لزوما اي لاحظه في جميع ذرات الكون بحيث
لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه او يكون
بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه
ويرى الخلق واليه اشار بقوله وتارة عجزا او يكون بحيث
يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلحظ

الاجنة القدس فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى
منها وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد المشار اليها بقوله ولا
منزلة بين منزلتين المنزلتين الا منزلة الحول الذي هو فقد التي
الاسم وبطلان الرسم يعني لا يكون للعارف حالة سوى حالتي
الحالتين الاخيرة الحالة التي هي فقد لذة التعين وهي حالة الفناء
في نفسه والبقاء الثاني معنى بالله الحق الواجب ومن ترك عجزا
فقد اقام عذرا هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم
وهو متجل في حد ذاته فيخرق على ان يستعد الشروق
ويستحق اما استحقاقا ذاتيا من غير عمل وكسب او بعد اكتسابه
من ازالة الحجب ورفع الموانع وتجبر نعماء سبحانه لمن يأتي
نحو ولذلك لان امامه يمشي ويتوجه نحوه فيلقى ويصل اليه
عند تخليته عن العوائق قال الله تعالى من تقرب الي شبرا
تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه
باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة فاجتهد ان تجعلها عن

الطريق

الطريق وهو لا يضيع اجر المحسنين بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله فصل صلت اشياء ان طاعت او خالفتها طبعا او ارادة
وجاءت بما اراد منها ابدا ورائها حوال امر اكرناه وتلك الارض
انقادت امره برمتها ان ثقلها وكونها تحت جميع الافلاك
والعناصر فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين وصلح الماء بسيلانه والمطر ايضا بهطلانه
ان سقاطه ونزوله الى الارض وقد تصلح له ولا الشيء ولذكر الله
الذي هو الصلوة اكبر واعظم من ان يصل اليه الافهام
وتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون سببا لملكوت
والحال واقتصار فيهمك في السالك الملك والمقال فصل فهمك
لي الروح الذي لك وهو المدرك الواهم المتكلم المشار اليه
بقولك انا من جوهر عالم الامر الذي هو عالم المجردات
الخارجية لا من عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك
نفسه بخصوصه وعند ادراكنا اياها بهذا الوجه لا ندرك

شيئاً عاماً لا يمكن ادراكه للماديات على سبيل الجزئية بدون عوارض الكم
المخصوص والكيف المخصوص والوضع المخصوص وغير ذلك
اذ لا شك في ان الوضع في قولنا انا عالم معلوم ولا لحظ
بيان الماديات في البدن واجزائه وادواته من الماديات كما
يشهد به الوجدان وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت انه
شانه وخاصيته انه لا يتشكل بصورة لها امتداد مخصوص
وان لا يتخلق بخلقة هي من الكيفيات المحسوسة اعني
اللون ومن الكيفيات المختصة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها
يوصف الشخص بالحسن والقبح وان لا يتصف بالكمال اي
لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية وان لا يتحرك ولا
الحركة ولا السكون اي لا يمكن ان يتصف باحد منهما لان جميع
ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد فلذلك اي فلاجل
تجرده وكونه من عالم الامر يدرك المعدوم الذي ذات
في الحس بان لا يدركه اهم وليس من شان البدن وحواسه

ادراكه

ادراك معدوم لك ولا شك ان مدرك ذلك المعدوم
هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه فينبغي ان
يكون مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزءاً من
البدن او يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات
كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات ويدرك المنتظر الذي
هو آت ولا شيء من البدن وحواسه يدرك ما سبق
بعينه ويتحد في عالم الملكوت الذي هو العالم الاعلى
المعقول ويتشبه من عالم الجبروت وهو عالم المجردات
التي شانها التاثير لا القبول اشتعاشا بالصور الصادرة
منها ويحتمل ان يكون انه يتعشق بالصور العلمية التي هي بعينها
من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن وحواسه كذلك فصل
انت مركب من جوهرين احدهما متشكل مصور مكيف
مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم هو البدن والثاني
مباين للاول في هذه الصفات لمباينة التغاير

جسمانيتك لم تر حقيقة الثبات لان لطائف الروحانيات مدركة
بالعقل وحده فقط لان ادراك الحواس لا تتجاوز
عن عالم الشهادة ولعرض عنه الوهم بل يحيله اذ رتبة
ادراكه لا يتجاوز عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل
موجود اما متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا
نور العقل والشرائع ودفعها لعدت من القضايا الاولية
واذا كنت من هذين الجوهرين فقد جمعت ان كنت مجتمعا
من جوهر هو في عالم الخلق الذي هو عالم المحسوسات ومن
جوهر هو في عالم الامر الذي هو عالم المعقولات لان
روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك ولا يذهب عليك
انه لا يمكن اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين فيكون للمجموع
المؤلف وحدة حقيقية فليتامل فص النبوة
يختص في روحها بقوة قدسية يعني ان النبي وهو انسان
مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم الى اصلاح الدارين

له خواص ثبتت عند الحكماء احدها ان يكون بحيث يطيعه الهيولى القابلة
للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلقا على الغيب في جواهر
نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعلم وثالثها
ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفي هذا
الفص اشار الشيخ ره اليها اي الى الاول بقوله مذعن لها اي مطيع
لارادتها عزيزة عالم الاكبر كان عن ارادة روحك عزيزة عالم الخلق
الاصغر وهو البدن الا انك ترى في حركاتها مختلفة وسكنات في حسب ارادته
لان شان النفس الناطقة الانسانية ان يحدث في العنصر البدني استحالة
مزاج من غير فعل وانفعال جسماني كما يشاهد من النفس على الغضب
فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان جوهر النفس من
المبادي التي هي كسوا المواد صورها اذا تم استعدادها لها وهي شديدة
مناسبة واقرب من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد ان يفيض
عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال
جسماني التي في النفس فيصير مبدا لما يحدث في عنصر البدن

كما قال اذا تأملت عظمة الله تعالى وقهره وتفكرت في جبروته و
كبريائه كيف يقشعر جلدك ويقوم شعرك على البدن من الفزع
والخشية وظاهر ان التأمل والتفكر لا يكون الا في النفس و ١٣١٠ -
قد اثر في البدن وقد تؤثر النفس في بدن آخر كتاثير
العين العائنة والوهم العامل في النفس اذا كانت قوية كناه كار
شريفة شبيهة بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي في
العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها
وذلك لان النفس غير منطبعة في البدن بل متوجهة
اليه وكان لها من القرب بسبب التعلق بحيث تحمل
العنصر البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون
النفس الشريفة القوية تجاوز تاثيرها عن البدن المختص
بها ويعم فيأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات
فيبرئ المرضى ويرى القبيح وتستحيل بها العناصر فيصير غير
النار نارا وغير الارض ارضا ويحدث بها راويتها امطار

وتحقيق

وتحقيق البحث ذلك من مقتضيات احوالها بحسب استعداد
الاوقات بخير من جملة كمالاتها لانها العالمة ولا الكمال لها
بقوله ولا انسداد مرآتها عطف على قوله تبخر لها اي ولا تحجب
مرآة نفسها المعتبرة بالحجب المشددة صفاء النهاه ولا
يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من نقوش القدر
والتغير والزوال من الكتاب بيان لما في المكتوب الذي
٢٦١ لا يبطل وهو العلم بالكليات والجزئيات علما وجوديا لا يتغير
كما قررنا سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الكون
او منتظرة الوجود فيه ويحتمل ان يكون من الكتاب بيانا
اللوح المحفوظ كما يراد به عندهم المبادي العالية و
الملائكة اشار بقوله وذوات الملائكة التي هي الرسل
عطف على قوله مرآتها يعني ولا ذوات الملائكة التي هي
كالمرايا لا تحتجب عن نفسها الناطقة المؤيدة اي
يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل تظهر عليها فرادا

حقايقها ويسمع اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما
يستفاد منها من عند الله من الاحوال والاحكام
الى عامة الخلائق ليكمل نفوسهم بحسب قوتها النظرية
والعملية وجعلها مستعدة للسعادة الدينية والدنيوية فقد
لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها اراد ان يبين
ماهياتها وكيفية تلك الاستفادة فقال الملائكة صور علمية
معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها لانها
مجردات عن المواد ولواحقها ولا نعني بالمعقولية
الا انها جواهر بادي حقايقها وذواتها الموجودة في
الخارج علوم ابداعية كاينة مجردة من غير سبق مادة ومدة
ليست تلك الملائكة كالالواح فيها نقوش او صور وفيها
علوم لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهي منبعثة عنها
لتجردها بل هي علوم ابداعية تكرار والاولى ان يقال
بل هي قائمة بذواتها غير قائمة بغيرها لمحظة الامر الالهي

او بالاشراق من المبدأ الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم
بالمسبب فينطبع اي يرتسم في هوياتها ما المحفوظ في الصدور
الادراكية هذا الكلام صريح في ان علم المبادي العالية بطريقة
الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس ايضا وهي اي اعظم الملائكة
التي هي العقول مطلقة غير مقيدة ببدن من الابدان
كتقيد نفوسنا الناطقة بابداننا لكن الروح القدسية
التي للرسل يخاطبها في اليقظة كما روي عن الرسل صلوات
الله عليهم انهم شاهدوا جبرئيل تكلموا معه حال اليقظة
والروح النبوية لعاشرها ويخالطها في النوم لان النبي
من يوحي الله اما مناما او الهاما سواء اتاه جبرئيل
اولا يأته واذا اتاه كان رسولا اليه فالنبي من حيث هو نبي
ليس من شرطه ان يأتيه جبرئيل بل يكون تلك المخاطبة بكون اكثر
مخالطته معه في النوم فلهذا خصص بالنوم او لان
العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك

اي حصوله لبعض الناس الروح البشرية هو ظاهر اذ اكثر اشخاص

الانسان يخالطون معهم في النوم كالانبياء وغيرهم لما تقدم

في قوله النبوة تختص في روحها بقوة قدسية فان قيل هذا

بيان لما تقرر عند اهل الملل والشرائع الحقة من ان الانبياء

يشاهدون الملائكة ويتكلمون معهم وظاهره انه لا يمكن

الا بان يكونوا اجساما فيوجد ما كان فيهم من هذا الفصل نفيه

وبيانه ايضا اذ كونها علوية ابداعية ينافي المخاطبة معهم

في اليقظة قلنا ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها

متمثلة بصور متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك

التمثل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي مع قطع اعتبار

تمثلها فحينئذ يمكن ان يوفق بين قول من قال بكونها اجساما نظرا الى اول

الاعتبارين وبين قول بتجردها نظرا الى ثانيهما فيرد

النفي والاثبات على امر واحد فلا تنافي فصل انه لا

ينقسم الجسم وعلى يعني ان للبدن الانساني ظاهرا

وباطنا

وباطنا فيعني هذا الفصل ما قيل في الشرح هذه العبارة ما تقدم في قوله

انت زوج بين اما علنه اي ظاهره فهو الجسم المحسوس

باعضائه وامشاجه اي اخلاطه وقد وقف الحس

على ظاهره ودل التشريح على باطنه من ارتباطات العظام

وكيفيتها ومنابت الاعصاب والعروق والارتباطات

الاخر وحكمها ومصالحها واما سره اي باطنه فقوى روحه

التي سيفصلها في كونها ظاهرة وباطنة علمية وعملية

فصل ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم موكل با

لعمل وقسم موكل بالادراك لانا لا نشك في ان للنفس الناطقة

الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفين

الا من حيثيتين فلا بد لها من قوتين تحصل لها الادراك و

العلم والعمل مقصود بالتبع لان المقصود من العلاقة بينه

استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه يتبع بقائها

وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس

ويتحصل في اقسام ثلاثة نباتي وحيواني وانساني على ما دل
عليه الاستقراء والادراك فمنها حيواني وهو ادراك
الجزئيات وانساني وهو ادراك الكليات **فصل** وهذه
الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير
منها غيره هذا غني عن الشرح **فصل** العمل النباتي
في غرض يعني ان مقصوده من العمل النباتي الذي هو
اثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي
واخلاق بدل ما يتحلل في جذب الغذاء وتغييره الى حيث
يصلح لان تحيله الغاذية وامساك الغذاء المجذوب
مثلا بل المقصود منه حفظ الشخص لانه الغاية في
الاعمال المتعلقة بالقوة الغاذية وبها يحفظ الشخص
لانها لو لم تلصق به بدل ما يتحلل لانعدم سريعا لان
الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية وهي تقتضي
تحلل الرطوبات عنها فلولا ان سببا يصير بدلا

لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وتميته الثاني اثر القوة
النامية التي بها تحصيل كمال النشو وحفظ النوع وتبقيته
بالتوليد الذي هو من اثار القوة المولدة لان العناية
الالهية اقتضت ان يفيض الله ولم عنه على كل شيء ما
يصلح له من الشخص ويصلح له من نوعه فانه يليق فيه
قوة لاستجلاب بدل بعضه ليحفظ به نوعه فالمولدة
تورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية تورد بدل ما
يتحلل من الشخص وقد سلط عليها اي على هذه الاعمال
احدى قوى روح الانسان من قواه الخمسة وقوم يسمونها
القوة النباتية هذا هو المشهور ولا حاجة بنا الى شرحها
وتبيين ماهيتها وتفصيل احوالها لان المقصود تفاصيل
القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها **فصل**
العمل الحيواني جذب النافع اي تحريكه لتقريب
الشيء المتخيل النافع ويقتضيه الشهوة بان يكون القوة

الشهوانية باعثة للقوة المحركة التي في الاعضاء والعضلات
على تحريكها ودفع الضار اي تحريكها بدفع الشيء المتخيل
الضار وليحذر عنه اي هذا الدفع الخوف لان صورة
الضار من حيث هي ضار اذا حصلت في النفس احدث
خوفا فيها ثم ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه
اشار بقوله ويتولد الغضب اي هو سبب القوة
المحركة على تحريكه بدفع الضار وهذه من قوى روح
الانسان اي هذه الاعمال ما تنبعث قوة هي من القوى ١٣٩
المختصة للروح الانساني فصل العمل الانساني وهو
الفعل في نفسه الناطقة بحسب قوتها العملية من جهة
استنباطها بحيث يفعل من راي كلي مستنبط
من مقدمة كلية هي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى
وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به
بان تقول الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به

فالصدق

١٣١

فالصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي كلي ثم ان العقل العملي والقوة التي
بها يصير النفس مبدأ للافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل
بواسطة استخراج الراي الجزئي من الراي الكلي كانه يقول هذا صدق
وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا
راي جزئي والعقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالنفس
يصدر عنها الافعال الارادية الجزئية منبعثة عن اراء كلية مستنبطة من
مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يصدر عنها شيء
الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو باعتبار فذلك الفعل اختيار
الجميل وهو الفعل الذي اثبت الشرع والعقل حسنه واختيار
النافع سواء استحسنه الشرع والعقل او لا كالحيل لتحصيل غنيمة يحصل
الوصول الى المطلوب فهو المقصود المعتنى اليه متعلق بقوله
النافع يعني الذي هو بالحقيقة ليس بمقصود بل هو ما يحصل تحقق
المقصود اليه بالحيوة العاجلة الفانية وسبب ذلك الاختيار اعتقاد
في النفس وان كان ذلك لاجل الحيوانات الاخرى فانها تترك افعالها

يمكن ان ج

لسبب انما يعتقد فيها شيئا ليس لاجل المشتهى الا يأكل حيا ولا يأكل ولده لا
اعتقاد في النفس الا من جهة اخرى بل في كل حيوان يؤثر بالطبع وجود
ما يلزمه وبقاءه ولو الشخص الذي يموت ويطعم قصدا الذي بدا
عنده لان كل حيوان نافع لذيذ بالطبع عند المشتغل به فيكون المانع
من فرسه حالة اخرى لا اعتقاد او ربما وقع في غيره الكائن في الجبلة
ومن الالهام الالهي كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد الشبه
ورأي وقد يكون العمل الانساني سعد طرق فاقة الشعه
الذي هو النظام بحيث لا يأتيه في جهة بناء على العدل متوجها
اليه بعزم وقد يكون العمل الانساني منع نفسه عن سلوك طريق
النظام وتركه وادامتها على العدل الذي هو لزوم المستحسنات
قولا وفعلا واعتقادا والنظام اما على النفس او على غيره والاول اما
باعتبار قوة النظرية فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها
للعلوم والمعارف واما الثاني باعتبار العملية فان لا تحفظها
في الاخلاق عن طرفي الافراط والتفريط ولا يلزمها المواظبة

على التوسط بين الطرفين والتحقق وهو ايضا القسم الثاني اما في
عاجل او آجل فان الوقوف النظام قد عرفت بالمقايسة اليه العدل
ويهدي اليه اي الى كل واحد من الاختيار والسنة عقل اي حالة ادراكية
او رأي واستنباط فيكتسب بكثرة التجارب وبطول العشرة اي
الى الطمع من نوعه وتقليده اي ذلك العقل او صاحب التجارب
اي المتادب الذي ليس له قدرة استنباط الرأي الكامل فلا يميز
الجميل عن القبيح فلهذا احتاج لهذا التمييز لاختياره الجميل وهذا
التقليد انما يكون من حكم عقله الاصلي بتجربة راي في قلوه ولا يكون
له قدرة الاستنباط ولذلك قال بعد صحة من العقل الاصيل
فصل الادراك يناسب الانتقاش اي الادراك يشبه ان يكون
بهيئة وصورة في العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انتقاش شيء في شيء في الخارج لا انتقاشا كما هو الظاهر
من كلامه هاهنا لان ما سيأتي من كلامه بعيد من ان يطلق فيه
وايضا الانتقاش انفعال والانفعال لا يتحقق في المطابقة

وعدمها والادراك يتصف بها ولا يكون انفعالا وان قال الشيخ
في منطق الشفاء العلم بما هو ان العلم اذا انه غير معقول بالقياس
الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفية ما يكون في
النفس وصورة مجردة عن المواد هي مثال منتزع لامور من خارج كما
قال الشيخ يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا ما نقش معا النقش صفة
ان حالا معه في نفسه زحل عنه اي افترق الشمع من الخاتم حال كون
ذلك الشمع متلبسا بمعرفه ومشاكلة صورة تبقى في الشمع اي الذي
يأخذه من الخاتم حال النقش صورة ونقشا مشابها للصورة
الخاتم ونقشه والاولى ان يبقى معنى قوله زحل عنه بعد كون الشمع
اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفته ومشاكلة
صورة حاصلة من تلك النقش لكنه المدرك يكون اجنبيا عن
الصورة وهو المدرك اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق
على المعلوم ايضا فاذا اختلس عنه اي سلب المدرك عن
المدرك صورته عقد معه المعرفة كالحس ياخذ من المحسوس صورة

ليستوصفها الذكر اي يطلب القوة الذاكرة التي تحصل تلك الصورة و صفاتها
قائمة بها فيتمثل في الذكر وهو الحافظ وان غاب عن المحسوس
بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس في ذاته في وجه قال الشيخ في
الشفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل
المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاس من
صورة المحسوس فيكون اي الحاس من حيث يحس في ذاته لا الجسم المحسوس لانه
المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها واما الجسم
فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي تحس في ذاتها
انتهى **فصل** ادراك الحيوان اما في الظاهر اي في القوة الظاهرة
واما في الباطن والادراك الظاهر وهو الابصار والسمع والشم
والذوق واللمس بالحواس الخمس التي هي المشاعر ويتم ذلك
الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به والادراك الباطن
في الحيوان وهو ادراك المعاني الجزئية والتخيل الذي هو ادراك
الشيء مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة

للوهم وحوله اي مع حذوه فالفرق ان الوهم لا يدرك الا
المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوى
الباطنة مخصوص بالحس المشترك الا ان المدرك منها اثنان احدهما
وهو الوهم للمعاني وثانيهما وهو الحس المشترك للصورة
كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون
للحس المشترك لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك
لان شان الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو
الادراك الظاهري لا غيره كما نص عليه الشيخ الرئيس عقيب
هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح
التي فيها الحس المشترك انما تثبت فيها الصورة المأخوذة
من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين
المبصر محفوظة او قريب العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة
عنها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة
بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة في الوجود

واحسها كالعرض للمبرورين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل
ما يتم بالقوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المخزونة
في الخيال حين شاهدت الواهمة ادراكها بنفسها لا التجويف الاخير بل
يصير الدودة مفتوحة ويتصل الروح الكامل للصورة الخيالية
بالروح الحامل للقوة الواهمة فانطبعت الصورة التي في الخيال
في روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام
الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان مشتغلتين ملبتين
فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها انطبعت عنها تلك الصورة
والوهم بتوسط القوة المتخيلة يعرضها على النفس وعنده
تتحقق تأدي الصور المحسوسة وايضا لا شك ان الوهم لا يدرك
الا المعاني الجزئية فلو كان الادراك الباطن وهو التخيل وادراك
المعاني الجزئية مستندا اليه اما المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى
الحسية مدخل في ادراكها بل يدركها اولا ثم يدركها الوهم
ولم يكن لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر واما التخيل

لان ثم وان كان تلك القوى مدخل في ادراك الصورة بالمعنى الذي
ذكرناه لكن هذا النوع المخصوص من ادراكها هو التخيل المخصوص بها
بالوهم يجذب القوة المتخيلة اياه كما بينا واما صحة ادراك
الحكم من غير توسط في المعاني عما هو المشهور فباعتبار
ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا
للمعاني لان ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك **فهي** كل حس
من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته يعني انه يتأثر
من المحسوس الذي هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل
هيئته وكيفيته وذلك اما بان ينتقش ليس هو بهيئة
وصورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر
في حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس
مثل كيفيته الخارجية كالحرارة الحاصلة من المجاورة في اللامسة
اذا لاقت البدن او عند ملاقاتها اياه ليعرض عليه ود
آخر في الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وظاهر الامر في القوة

اللامسة

الا ما عسفه ما ذكرنا وشبهه لئن يكون الحال في الحواس الثلاث الباقية ايضا
كذلك على ما يدل عليه ظاهر الكلام لكن يحتمل ان يكون الحال في الكيفية المحسوسة
كالطعام والهواء اذا وصل اليها او دركت كيفيته بحدوث الوصول
من غير ان يحدث فيها كيفية فان كان في المحسوس وهو الامر الخارج
قوي باعتبار كيفية خلف لنز صورته اي حصل صورته خليفة عنه
باقية في الحس ولئن زال نقشه من المحاذاة او غاب كالبصر اذا
حدق الشمس عطل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي
فيه فلك الاثر زمانا فان من بالغ في النظر الى الشمس يجد في نفسه
بعد الاغماض عنها كانه ينظر اليها وكذا اذا بالغ في النظر الى الخضرة
الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر
اليها ثم نظر الى لون آخر فيرى ذلك خالصا بل مختلطا بالخضرة
وربما استولى على عزيرة الحدقة فافسدها ان جعلها بحيث
لا يرى شيئا مما يحاذيها من الانوار مثلا لانعكاسها في الانفعال
من ذلك القوي فلذلك التمع اذا اعرض عن الصوت القوي بابرة

اي صاحبه طنين وهو صوت في الاذن منتحب مدة وكذا حكم
الرائحة والطعم فانهما اذا اوردا على الشامة والذائقة وكانا
قويين يبقى صورتهما فيهما مدة وفي اللمس اظهر اذ لا يشترط
لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة ان يكون قوية فصل
البصر مراة يترشح فيها خيال المبصر وظله ما دام المبصر يحاذيه
اي يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المراة فاذا زال عن المحاذاة
ولم يكن قويا انسلخ ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر
تعريف لفظي ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر في تعريفه وقد
يعرف البصر بانها قوة مرتبة في ملتقى عصبتين النابتتين
من الدماغ مجوفتين تتقاربان حتى يتلاقيان ويتقاطعان
تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى
العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة
الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك صورة فانطبع في الرطوبة
الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان والاضواء

تتادى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك السمع
جوابه تتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله
يعني ان الهواء الحامل للصوت يتموج فيهما على كيفية الهواء المنقلب
عن متصاكين قارع ومقروع مقاوم له او قالع كذلك فان
القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة
التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها ويلزم منه انقياد
الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك فيسمع
ويدرك ما يتادى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر بالمراة
والسمع بالجوبة لا يخلو عن رعاية مجانسة اللمس قوة مرتبة
في عضو معتدل هو جميع اعضاء جلد البدن ولحمه ولما
كان ذلك العضو الذي هو الالة الطبيعية التي لا يحس بها واسطة
والواسطة يجب ان يكون عادمة يجب في ذاتها الكيفية فلو وجد بها
لتعذر الانفعال عنه فيمتنع الاحساس بها اذ الانفعال لا يكون
الا عن جديد لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء

الانفعال

فيجب ان يكون آلة اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما
انها لا حظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ
منها ولكن لم يبق ذلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها
ثم صارت قريبة من الاعتدال ولما لم يمكن ان تكون آلة اللمس
على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلوها
عن الاطراف بسبب المزاج بحيث لم يخرج عن الاعتدال الذي
لها فلذلك قال في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من
الكيف لا بما قام بالامر الخارج من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة
فيه تسمى لدى البدن بها واشتغاله اليها بسبب ملاق مؤثر
فيها كالنار التي كانت الكيفية الحادثة فيه حرارة نارية و المشهور
ان ادراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن
التحقيق انه يدرك تفرق الاتصال ايضا من جملة الملموسات فانه كان
كالنبات الحيوان يتكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو ايضا
يتكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان بينهما ما يتعلق بالمزاج

ومنها

ومنها ما يتعلق بالتركيب والهيئة وكما ان من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك
من فساد التركيب منه ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يتقى به ما يفسد المزاج كذلك هو
حس يتقى به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعلى هذا اللمس بما هي
قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما ماسه ويؤثر بالمضادة
المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب وانما رتبت قوة اللمس في
جميع جلد البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال سائر القوى لان
ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يجعل جميع جلد البدن
حساسا ليتحفظ عنها ولا يتادى اليه الفساد سريعا وان كانت في
جلد باطن الكف اقوى خصوصا في جلد الاصابع وفي جلد انملة
السبابة وكذا حال الشم والذوق يعني ان الشم قوة مودعة في
الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيهما من
الرائحة بسبب ملاق مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة و الذوق
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بما يحدث فيه
من الطعم بسبب ملاق مؤثر هو ذو الطعم ويتادى الطعم بواسطة

الرطوبة اللعابية التي لا ذائقة لها بان تتكيف هذه الرطوبة بكيفية المجاورة
فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان يخالطها اجزاء
لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم آلة
الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم **فصل** ان وراء
المشاعر الظاهرة شركا للنفس الناطقة وحبائل لاصطياد
ما تقتضيه الحس من الصورة اي الاصطياد ما يحصل في الحس اما
بالذات كالصور او بالتبع كالمعاني فان حصولها فيه حصول
موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور او بادراك المعاني
او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا هذه الامور
فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة
الا بتوسط آلات لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل
من هذه الافعال قوة على حدة بناء على ان مبدأ الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه
يجوز ان يكون قوة واحدة او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة

بحسبها

بحسبها يصدر عنها تلك الافعال فلا يكون خمسا ويمكن ان يجاب
عنه بان ليس المراد من قولهم ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة
بالذات ليرد عليه ما ذكر بل المراد انها متغايرة بالذات او
بالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على انها متغايرة بالذات
ومن ذلك قوة تسمى مصورة وتسمى خيالا ومتخيلة ايضا وقد رتبت
في مقدم الدماغ في تجويفه الاخير قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم البطن
الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المتخيلة في
مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن
الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك
من الحواس فيكثر مصادماته المؤذية الى الاختلال والدليل
على اختصاص هذه القوى بتلك المحال انه اذا وقع آفة بواحد
منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها والقوة المصورة هي

التي تستثبت صور المحسوسات اي يحفظها بعد زوال عن مسامتة الحواس
كما في القوة الباصرة او ملاقاتها كما في سائر الحواس تزول عن الحس
وتنمحي فيها والمشاهدة الباطنية تدل على وجودها فانا اذا رجعنا
الى وجداننا علمنا انا بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة
يمكننا ان نطالع تلك الصور فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة
من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وجعلها الفا وانما سوى بينهما
للحس المشترك مع انه المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى
لان ادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة
فكانه ذكر في القوة الظاهرة وبعدها القوة المصورة فاستبد
بها فان القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد
منها على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه بلا تفرقة
كما سيجيء فذكرهما مرتبطا بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم لان له
استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سبق ومن القوى
الباطنة قوة يسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوسات ما لا يحس

في المعا

من المعاني الجزئية سواء كان من التي يمكن ان تكون محسوسة او لكن غير محسوسة
وقت الحكم اما التي لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والمودة الجزئية
التي يدركهما الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من
صاحبها وبالجملة المعنى الذي تنفر عنه الذئب والمعنى الذي يؤنسها
بصاحبها وهذه امور يدركها النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها
الحس لان مدركاته لا تكون الا صورة موجودة في المادة وهي ليست كذلك
فاذن لا بد من قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله مثل
القوة التي في الشاة اذا تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة تشبحت
عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك واما التي
يمكن ان تكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا اصفر
فيحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في هذا
الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم ومنها قوة تسمى حافظة
لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات الصور
والتصور بها مستفيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل

الوهم بقوة المتخيلة فيجعل يستعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة
في الخيال فاذا وصل الى الصورة التي يدرك منها المعنى الذي يطلبه
له المعنى كالالة من خارج واستثبته القوة اي حفظه في نفسها كما كانت
وبعضها انه ما يدركه الوهم من المعاني وحافظ لها كالخزانة المصورة خزانة
ما يدركه الحس وحافظ لها والحكم في وجود القوة اي حفظ
انها لو لم تتحقق لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شبحا
ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لم يحصل التمييز بين النافع والضار
والصديق والعدو فلم نعلم كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب
ومنها قوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي
المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض بحيث انه قد تركب الصورة
بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص
وقد تركب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النبوة
وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا
اللون وتفصل بعضها عن البعض اما تفصيل الصورة عن الصورة

في مثل

في مثل قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى
نحو قولك العداوة ليست من الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى
في مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس فيه الصداقة وقد تركب الصورة بالصورة
كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل
انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة من زيد
عنه وعلى هذا القياس والاكثر الذي يكون لكل فرد من جنس التركيب
والتفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد
دون فرد وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل بان
يكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذي في العقليات العرفية
فان استعملها الوهم سميت متخيلة بان يتصرف الوهم بواسطتها
في المدركات وتم بذلك التفرق ادراكها فصل اي الحس الظاهر لا يدرك
صرف المعنى وهو الجزء من الجزئي العارض الغير اللواحق المادية
بل الحس يدرك المعنى خلطا مختلطا بتلك اللواحق ولا يستثبته اي
الحس لا يحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس عن المحاذاة والملاقاة

بل ينتزع عنها اذ ام الحس نحو ايّاه انّ الحس لا يدرك المعاني المجردة بل المخلوطة
فنبه عليه بقوله فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف
انسان من حيث هو انسان محض خالص عن الزوائد والعوارض
والا لما يدرك زيدا وليس كذلك بل ادرك انسانا له زيادة احوال
من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك من المعاني والاعتبارات
وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها
ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية يشارك
فيها الناس كلهم لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية والمفروض
انها ما اختص بها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى
وظاهر هذا البيان انما يجري في حس البصر وحده كانه دون ما عداه
من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الّا ان
يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك
المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا
للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى

فتنبه

فنبه عليه بقوله والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقها وجود
المحسوس لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج في نظر
المادة على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة لها فلا
يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة التي هي الاحوال
المذكورة فصل الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا و
لكنه يستثبته اي يحفظه بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى
وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل نعلم
هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط
ما يدركه من الصورة وقد سبق ان الحس لا يستثبت الصورة قلنا ان
الحس الباطن اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار محزونا عنه حافظته
فاذا رجع الى هذا الشيء حصل له نحو من الادراك الذي كان له قبل
الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه
اذا ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا الشيء ادراكا
حال الغيبوبة كما كان له قبلها فلا يكون للحس الظاهر قوة حافظة

١٥٩

بل الحس الباطن يحفظ ما ادركه بعد زوال المحسوس اما الوهم
يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني
التي هي غير مادية ولا نعني انها لا تكون في مادة مثل الخير والشر
والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية
لانها لو كانت مادية لما تعقل خير وشر وموافق ومخالف
الا عارضا لمادة وقد تعقل ذلك بل توجد فالوهم قد
يدرك امورا غير مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق
المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصور
محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور
ادراك عداوته للشاة مكنوفة بلواحق المادة ولما ادركه
الخيال فيها فيكون ذلك محفوظا وان زال المحسوس الذي
هو ماخذ اختراعه واما الحس الباطن فلانه يدرك الصور
وينزعها عن المادة نزعا اشد من نزع الحس الظاهر لانه
يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود

ماديتها

لان المادة ولو غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود فيه في الخيال
فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصورة
المتخيلة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما فان الانسان
المتخيل كواحد من الناس ولما ذكر اشار بقوله فان الوهم والتخيل بعض
يعني القوة التي بها التخيل الذي هو الادراك الباطني وقد اشرنا الى تعينها
لا يمكن ان يتخيل في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج
يعني الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انها لا يدرك الامور المجردة
عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما فصورته مخلوطة بزوايا
وغواشي من كم وكيف واين ووضع وان كان غير ذلك كالاعراض
فصورته محفوفة بغواشي اخرى غير ما ذكر كما سبق الاشارة اليه
فاذا حاول ان يتمثل عنده الانسانية من حيث هي انسانية بلا
زيادة اخرى لم يمكنه ذلك لان حصول الانسانية المحضة فيه انما
يكون اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة وعلائقها وهو
ما لا يوجد عنده منها بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية

٦٢ المحلولة المأخوذة عن الكليات فارق المحسوس ظاهر هذا الكلام
أن الوهم مدرك للمعاني أيضا وقد سبق أن الوهم هو القوة
التي تدرك من المحسوس ما لا يحس فنقول إن للوهم اختصاصا بمحل
مخصوص وآلة معينة هو مؤخر التجويف الأوسط بها يدرك
المعاني فقط وما سبق بناء عليه عموم تعلق بجميع المحال والآلات
التي بها يرتبط جميع المدركات الباطنية صورا كانت أو معاني فإن الشيخ
الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كله آلة له كما أن
العقل سلطان القوى الروحانية يعني مبدأ جميع الأفعال الباطنة
هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
كما أنه مبدأ جميع الأفعال مطلقا هو الروح الإنساني فصل الروح
الإنساني التي يمكن أن تتصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه
اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة وذلك لأنا لا نشك
في أنا نتصور المعقولات الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم
والكيف وغيرها فتلك المعقولات حال كونها في العقل لم يكن يحلب

بل

١٦٤٠

٢ يمكن أن يقع إليها إشارة حسية وتحيز أو انقسام أو نحو ذلك من
لوازم المادة فاستحال حلولها في جسم أو جسماني فتعين أن يكون شيء مجرد
هو الروح الإنساني فيكون متمكنا في إدراك المعنى مجردا عن اللواحق المادية
وأيضا نقول إن الماهيات التي يصح أن يحمل على كثيرين معلومة لنا قطعا
والقوة المدركة لها إما العقل أو القوة الجسمانية اتفاقا فإذا امتنع
إدراكها بالقوى الجسمانية كما ذكر فتعين أن يكون إدراكها بالعقل وذلك
الإدراك بقوة لها يسمى العقل النظري وهي حالة يعقل بها ليستفيد
العلوم من المبادي العالية وهذه الروح كمرآة وهذا الروح النظري
كصقالها وهذه المعقولات يرتسم فيها في العقل الآلي كما
يرتسم الأشباح في المرايا الصقيلة وذلك بشرطين أحدهما أنها
يكون باقية على صقالها وإليه أشار بقوله إذا لم تفسد صقالها
بطبع وثانيهما أنه لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع الارتسام
وأشار إليه بقوله ولم تعرض بجهتها أي بجهة من تحاذيات صقالها
عن التوجه إلى الجناب الأعلى مانع هو شغلها بجهتها في الشهوة

والغضب والحس والتخيل فقوله من ايّ باب الاعلى متعلق بقوله شغل
فكلّما اعرضت عن بدنها وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت
الاعلى وهو عالم الجبروت ذاتا وفعلا واتصلت بالقدرة العليا
من تصورات حقايقها والتصديقات اليقينية القطعية باحوالها
اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلايق
الردية والعوايق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها لا لان
جوهر النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم
وربطها بالبدن لعارض هو استكمالها فاذا ارتفع المانع
يفيض عليها ما يناسب ويليق استعدادها الخاص من الكمالات
اذ لا بخل ولا حجاب هناك **فص** لما بين احوال النفوس الناطقة
الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض
اصنافها فقال الروح القدسية لا يشغلها في اكثر الاوقات جهة
تحته وهي التعلق بالسفليات وملابساتها الحواس عن جهة فوقه و
هي الارتباط بالعلويات والمعقولات الصرفة وذلك لشدة صفائها

بحسب خصوصيات الاوقات والاحوال يحتمل ان يتعلق بقوله لا يشغلها مطلقا
في وقت من الاوقات بل في جميع الاوقات بحيث يحاذيها ويقابلها الجهتان
ولا يحتجب بواحد منهما عن الاخرى وذلك لفرط قوتها وتناهيها في
الصقالة في العقبى كما انا نسمع ونرى في حالة واحدة ولا يكون السمع
مانعا عن الرؤية ولا الرؤية تمنعنا عنه بالكلية وانه لا يستغرق
الحس الظاهر حسها الباطن فان شأن اكثر النفوس الانسانية اذا
اشتغلت بالامور الخارجة باستعمال الحواس الظاهرة فيها
انها تغفل عن استعمال القوى الباطنة فانها اذا كانت تامة
الاشتغال بالمحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قوتها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اعمال بعض قواها
عن اعمال الاخرى وانه قد يتعدى تاثيرها اي قد يتجاوز تاثير النفوس
القدسية القوية لخصوصيتها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه
ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجسام وما فيها وكانها تؤثر
في بدنها الكلي اي تؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا

وتقبل المعقولات من الفروع الملكية فانها تستفيض العلوم كلها
من الفياض بلا واسطة فكر وتنطبع مثل اما الملك او من تمثل
وبلا تعليم من العكس فانه لما كملت صقالتها انعكس عليها من المبادي
العالية العلوم والادراكات بلا مدخلية واحد **فصل** الارواح
الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر لان الروح
المتعلقة ببدن واحد واحدة وان تلك القوى كلها خوادم لتلك
النفس الواحدة ولان اشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى
تعوقها عن استعمال الآخر فاذا استعملت بالباطن غابت عن الامور
الخارجية المحسوسة فلا تستثبت حقها من الاستثباتات وكذلك اذا استعملها
بالظاهر كما اشار اليه بقوله واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن
واذا ركنت من تلك الحس الظاهر لا تشعر هو حس آخر عنه ركونا
تاما غابت عن الآخر لركون عنه وضعف اعمالها اياه و اذا
صح الحس الباطن لا تفرغ منه غاب عن قوة اخرى فلذلك
فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة على مراعاة الجهتين

واستعمال القوتين البصرية ادراك القوة الباصرة تخيل الى نقض
بالسمع باعمالها القوة المعشى والخوف يشغل عن الشهوة يعني ان
الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب
ما تقتضيه وكذلك الشهوة تشتغل عن الغضب والفكر الذي هو الترتيب
المخصوص لاستعلام المجهول معلوم يعتد عن الذكر الذي هو ملاحظة
المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني
وكذلك التذكر يصرف النفس عن التفكر والروح القدسية لا تشغلها
شأن عن شأن ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها
جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى **فصل** ان الحس
المشترك وهو التجويف الاول من البطن الاول من بطون الثلثة
للدماغ واشتراكه بين الباطن والظاهر الا انه هو مورد الصور المحسوسة
الواردة عليه من الخارج الذي هو الظاهر وينتهي اليه الاحساس كما
انه هو مورد الصور الواردة عليه من الداخلة التي هي باطن
والا انه مثبت لبعض اعضاء الحواس الظاهرة كانه محل للحس

المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك يلي
الباطن والظاهر وهو ظاهر فانه يجمع مادية الحواس اي يجمع
الصور المتأدية من طرق الحواس فان الروح المنصب في الدماغ
كراس عين تتشعب منه تحته انهار وهي اعصاب الحواس الخمسة
والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل
المحسوسات اشتغل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك
الاعصاب من الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المنصب
في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال فيدركها
وعندنا بالحقيقة الاحساس لان النائم وكذا جماعة من المرضى
وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او تغلبه
المرض او بغير ذلك صورا لا تحقق لها في الخارج ولا
الحاضرون في مجلسهم وكما كان ادراكها ادراك ما يرتسم
في الخارج فلا فرق عند المدرك دل على ان الاحساس انما
بالحس المشترك ويرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس

الظاهر شرطا لادراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يتعطل
او لم يوجد لهما عارضة ادرك المحسوسات الظاهرة في غير موضعها الحس
المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان المؤيدين بالقوى القدسية عند
التيقظ وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض يحيون بالاجسام يرون
عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة شرطا لادراك الحس
المشترك وعندنا ما يرتسم صورة آنة يتحرك بالعجلة كالشعلة الجوالة
وقطرة المطر فتبقى الصور محفوظة فيها ولئن زالت عن المحاذات
فنحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان يكون ذلك هذا هو
الحجة الثالثة للحس المشترك وتقريرها ان الموجود في الخارج
كنقطة اذا تحركت بالعجلة نراها كخط مستقيم او مستدير ورؤية
النقطة كالخط لا شك انها لا تكون الا بارتسامها فيه حتى يكون
صورتها مرتسمة في ذلك الحس حالة وقوعها في حد من حدود المسافة
ثم زوال عن ذلك الحد ووقوع في حد آخر قبل ان تمحى صورتها من
ذلك الحس فادركها كأنها في الحد الذي كان فيه وكانها في الحد الذي

محاذية فاتصلت صورتها كأنه في هذا الحد بصورتها كأنه
في حد آخر فيرى امتدادا مستقيما او مستديرا او اتصالا بكيف
الارتسامات التي في حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها
في حد من حدود الحس حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام اذاح
فلا اتصال للارتسام في البصر فيتعين ان يكون في قوة اخرى
وهي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا يلزم ان ارتسام النقطة فيه
بحسب مقابلتها في حد من حدود الحس حتى اذا زالت عنها
زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة اذا زالت عن المقابلة
ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك
بعينه لا بد لابطال هذا من دليل والحس المشترك قوة اذا
انطبع فيها مثل المحسوسات كان مشاهدة الآن وذلك لا يبطل انتقاشه
فيها ما دام منطبعا اذ ذلك الانطباع متحققا وهو كون النقطة متحركة
مثلا كان تلك الصورة ثابتة فيها فاذا شيع ذلك المعنى اذا شيع
ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات واستلزم المشاهدة

لا

لا التخيل والخاصة الرابعة القوة التي هي الحس المشترك ان هذه القوة
ايضا مكان ومحل لتقرر الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة عند
النوم فان المدرك للمشاهد بالحقيقة هو ما يتصور وتحصيل صورته
فيها كما بينا آنفا سواء ورد عليها من خارج من قبل الحواس الظاهرة
او صدر اليها من داخل من طريق الحس الباطن فالتصور فيها حصل
مشاهدا ولا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل فان امتناعها
الحس الظاهر تفصيل وبيان لورود الصور عليها من الخارج و
الداخل يعني لان الحس الظاهر اذا استخدمها وشغلها لورود مدركاتها
عليها تعطلت عن الباطن لما سبق من ان القوة الواحدة متى كانت اذا ر
لا او غابت عن الآخر واذا عطلها الظاهر لم يرد عليها منه
صورة ولم يستعمل النفس القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض
صحيح كما يكون عند الامراض التي تضعف وتشغل النفس عن
الفكر تمكن منها ان تورد الصور على هذه القوة الباطنة
وهو القوة المتخيلة بمعونة الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك

لم الصورة الباطنية التي هي مخزونة في الخيال فايراد هذه الصور
على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من القوة المتخيلة
بتوسط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل
والتركيب لا يكون الا الصور المختزنة في الخيال الذي
لا يهدأ اى لا يسكن عن فعله الخاص به حين ارتفاع الموانع
واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والتفكر او
بشيء من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنية
مانع عن خاص فعلها فتقوى وتقبل على المصورة وتستعملها
او المصورة بنفسها متوجهة اليها فيستثبت اى الباطن
فيها اى في القوة التي هي الحس المشترك مثل التحصيل في
الباطن وهو الصور التي كانت مختزنة في القوة المصورة
فيصير شاهدا فترى كأنها موجودة خارجا كما في النوم
وبعض الامراض ولربما جذب الباطن جاذب على خلق
جملة يخلي منها الباطن جذبا حادا اى قويا وبالغ في شغله

فاشتدت

فاشتدت حركة الباطن اشتدادا وانجذب بحركة انجذابا قويا يستولي
تلك الحركة التي هي كناية عن الانجذاب لسلطانه اى سلطان الاشتداد
وقوته في الاخير وجهين اما ان يبطل العقل حركته اى يزيل بشدة
الحركة وقوتها ولغيانه غليانه لا يكسر سورته واما ان يعجز عنه
اى عن التعديل فيعزب العقل ويغيب عن مجاورة ومحله بطبعه
فان اتفق ان العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى يميل في الخيال
قوة مباشرتها اى حالة بها يجعل الصور مرتسمة في هذه المرآة
التي هي الحس المشترك فيتصور فيها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدة
محسوسة كما يعرض هذه الحالة لمن تغلب على باطنه استشعار امر
او تمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذه يكون في
اليقظة وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقهر عنه يد الظاهر
يعني ان القوة المتخيلة قد يكون في بعض الناس شديدا غالبة
بحيث لا يستولى عليها الحواس الظاهرة ويكون لنفوسهم ايضا
قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم

فلابد فيه من الباطن وهو الحس المشترك شيء من ادراكات
الملكوت الاعلى كاحوال الامور الآتية فاخبر بالغيب وهؤلاء
الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يغيبوا
آخر الامر عن المحسوسات وتصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك
وقد يرون الشيء بحاله وقد يتخيل لهم مثال للسبب الذي تخيل بمثال
مثالا يراه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب
من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة يحفظ ويبقى فهذه الحالات
لا تجد عليهم في اليقظة كما يلوح في النوم عند هدو الحواس بل
وسكون المشاعر بعد ان كانت نفوسهم مستعدة متصلة بالملكوت
لان يفيض عليها ما ارتسم فيها فيرى الاحلام فما ضبطت
القوة الحافظة الرؤيا بحاله بان شيئت النفس صورة
ما رأته حين الاستثبات وحكيت في الحافظة حكاية جيدا
على وجهها وصورتها فلم يحتج الى عبارة واشتغال
فالفرع الى الاصل اذ لم يتحقق الفرع واعلم ان العلوم

الحافظة

الحافظة للملكوت الاعلى كلها والفائض على النفس منها يفيض كلها كالنور
عنه اسم وما يفيض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة على
... وهو قد يكون مشاهرة في حالة النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه
والرؤيا التي لا يحتاج الى التعبير هي ما كان الحكي الفائض منها على النفس
من الملكوت منحصرا في الخارج في الجزئي الحاصل في الحس المشترك فالفائض على
النفس كلي لانه في الفاضل المتبحر الاحمر المتوطن في بلدة كذا المتكلم في شخص
يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد مثلا وهو الفائض على
الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا قال الشيخ
في تعليقاته النفس اذا اطلعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة
يكون مجردة غير مستصحبة بقوة خيالية او وهمية او غيرها والفيض
عليها العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا مسطح دفعة
واحدة ثم يفيض عن النفس على القوة الخيالية مفصلا منظما بعبارة
مسموعة ويحتمل في هذا القسم ان يكون المراد بالفائض على القوة الباطنة
وهو القوة الخيالية ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها الا بتوسط

فيصال صورته الكلية على النفس فان قيل يجوز ان يكون الفايض
على النفس من المبادي العالية مناسبة مخصوصة بما فيها في العقدية و
المثلثة وغيرها من النسب فيحتاج الى عبارة كان في محاكاة القوة المتخيلة
كما فاض على النفس قلت المراد انه اذا لاح عليها شيء من مدركات
الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرؤيا لها وما لاح عليها
منها على وجهها وظاهرا منها على غير التغير لا يحتاج الى عبارة
لكن يقع ههنا شيء وهو ان صور الملائكة قد تحصل في النفس مجردة
ثم تتمثل في القوة الخيالية مقترنة باللواحق المادية كما سيصرح به بعد
ذلك حيث قال فيتلقى الملك والوحي بنادر الى قواه المدركة من وجهين
ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطتها
الحافظة مع انها تحتاج الى تعبير وربما شغلت القوة المتخيلة
بمحاكاتها التشبيهية عن المراد نفسه الى امور تجانسه لان النفس
لم يستثبته على ما ينبغي والقوة المتخيلة تبادر بكل مفرد من المرئي
بخيال مفرد او مركب من المرئي بخيال مفرد او مركب فلا يزال

يحاكيه

يحاكيه بما يرى هناك محاكاة مخصوصة وينتقل منها الى شكلها
او ضدها او شيء آخر يناسبها ادنى مناسبة الى اسباب لا يشعر بها
هي وكيف هي وكان استثبات النفس يحوز انها لما رأى اضعف
من استثبات الصورة والمتذكرة لما يورده التخيل فلم يستثبت
في الذاكرة ما رآه النفس وليستثبت فيها ما حوكي به فيحتاج
الى التعبير الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يري الانسان
تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما اشتغل القوة المتخيلة
من الاصل الى الفرع لمناسبة لك يمكن لها ان ينتقل من الفرع
الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك يكون من كانت همته مشغولة بما
راى فاذا نام تبع الشغل به لكن فاخذت القوة المتخيلة تحاكيه
بعكس ما حاكيت والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الفرع من
الاصل الظاهر ان الاصل الحدس المذكور في تفسير التعبير بل هو منشأه ليس نفس التعبير ع
فتفسير التعبير به لا يخلو عن مساهلة وقد جوز الشيخ الرئيس في التعبير
بالجزم من صورة ما رآه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني

جميع هذه الامور الكائنة في العالم ما سلف وما حضر وما يريد ان
يكون موجودة في علم البارى تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة
في انفس الملائكة السماوية من جهة وستتضح لك الجهتان في
موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية
منها للاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب ولا بخل انما الحجاب
للقوابل اما لانغمارها في الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة
الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل
لها مطالعة لما ثمة فيكون اول ما يستنبطه ما يتصل بذلك الانسان
او بذويه او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام التي تذكر
يختص بالانسان الذي حلم بها وبمن يليه ومن كانت همته
المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها
[illegible] وليست الاحلام كلها صادقة او يجب ان
يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يلقى
الى النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها وذلك انما يكون اذا كانت

هذه القوة قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب
اليها منها طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هي التي يكون عما يعرض للاخلاط
للروح التي تستعملها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شيء انما
يحكيها ويشتغل بها وقد يحكي ايضا الآلام التي في البدن واعراضه
مثل ما يكون عند ما يتحرك القوة الدافعة للمني الى الدفع فان المتخيلة
تحاكي صورا من شانها ان تشتهى عند المجامعة ومن كان قد جاع
له ماكولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكي له موضع ذلك ومن عرض
لعضو منه مثل ان سخن او برد بسبب حر او برد حكي له انه في
العضو منه موضوع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون في
همة النفس وقت اليقظة شيء تتصرف النفس الى تامله وتدبيره
واذا نام اخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما هو من جنسه وذلك
وهذا هو من بقايا الفكر التي يكون في اليقظة وهذه كلها اضغاث
احلام وقد يكون ايضا من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد
يوقع بحسب مناسبات هيئاتها ومناسبات نفوسها صورا في المتخيلة
الجبال

قوى ٩٩

كحب الاشعد او ليث عظيم تمثل شيء في عالم الغيب واما الذي يحتاج الى
التعبير والتأويل فهو ما لم يناسب شيئا من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع
من سبب خارج ولا اصل له فلاجل ذلك لا يصح في الاكثر رؤيا الشاعر
والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه
سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما
كان في وقت السحر لان الخواطر كلها يكون في هذا الوقت ساكنة
وحركات الاشباح يكون هادئة واذا كانت القوة المتخيلة
في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقهورة
عن الحافظة والمقوية بل متمكنة فيهما فبالحري ان يحسن خدمتهما للنفس
في ذلك لانها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك ان يرتسم صورته
في هذه القوى ارتساما متمكنا حتى تمامها في نفسها او في محاكياتها ويجب
ان يعلم ان من صحي للنفس حالا ما اعدلهم امزجة فان اليابس المزاج
وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان
كان يقبل سريعا فانه يترك سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ و

الحار المزاج متشوش الحركات والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد
الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة تجعل الخيال
ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال
من فسد مزاجه **فصل** ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس
ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية
والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى ولا من
شان المعقول من حيث هو معقول ان يحس لانه يستحيل ان يكون
الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول من
حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق ولكن يتم الاحساس
الا بالة جسمانية فيها ينتزع صورة المحسوس انتزاعا مستصحبا للواحق
غريبة لانه قد سبق ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما
يحصل اذا حصل صور المحسوسات في الحس المشترك والاحساس الباطني
انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة ولا شك انها
آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا يدرك المعاني المجردة

بل هو كما انها الانزال مخلوطة بالعوارض الغريبة واللواحق
المادية او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها
فيما به الادراك فان الحرارة مثلا يحصل بوجودها العينية
عنده ولا شك ان النفس يستحيل ان يكون محلا للحرارة الموجودة
في الخارج والا لزم ان يكون حارة وباردة عند تصور الحرارة
والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا محالة
يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا الحال في الكيفيات المحسوسة
واما المبصرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا
ان هذه الصورة منقسمة الى الاجزاء ومتباينة الوضع لاحظها
النفس ويتميز بينها كما اذا ابصر انسان زيدا مثلا فلا شك من
يلاحظ النفس اجزاؤه المتباينة الوضع كالعينين فانّ
صورة العين اليمنى يدرك في مادة وجهة لم يحل الاخرى اليسرى
فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع فلا شك
تلك الصورة الآن في منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسما

اوجسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس و
صورها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك
النسبة هي الحلول فلا يجوز ان يكون امرا اخر كنسبة التمكن في المكان
او غيرها ولو سلم انها هي الحلول نعم ان الامر الخارجي
اذا حل في امر آخر خارجي وكان منقسما الى اجزاء متباينة
الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما انه يلزم
انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع
نرط اذا حلت في غيره انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم
بان حلولها ليس كحلول الصور في المواد ولا الاعراض
في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية يفارقها [illegible]
في انها محسوسة ومتانعة ومشبعة الحلول في مادة هي اضعف
منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى منها [illegible] لا يظهر
جريان ما ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم
مع ان الظاهر ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس ولكن

ليستلزم الادراك العقلي بآلة جسمانية فان المتصور فيها الخصوص
والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم تقريره انا ندرك الامر
العام المشترك فيه بالقرينة والعام المشترك فيه لا يتقرر
في منقسم هو آلة جسمانية لان المتصور فيها المخصوص جزئي
ابدا فلا يحصل الادراك العقلي بالآلة الجسمانية وفيه نظر لانه ان
اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الآلات الجسمانية متعينة
بسبب تعين محلها فمسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة
في الجسمانيات او في المجردات كذلك ولئن اريد انها متعينة في ذاتها
مع قطع النظر عن التعين الناشئ عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز
ان يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني
كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل ومشتركة
بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها بل الروح الانساني
الذي يتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز
كما سبق بيانه ولا يتحلل في وهم لانه يدرك المعاني المتعلقة لما سلف

بالمحسوسات

بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك ولا يدرك بالحس
لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذا ليس كذلك لانه من جواهر
عالم الامر والنظر الى قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع ما ذكر من السلبيات
الاربع **فصل** الحس يعرف فيما هو من عالم الخلق العالم اما
يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما
وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة والاجسام
والاجزاء والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا
يخرج عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب
وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار
اليه الشيخ بقوله والعقل يعرف فيما هو من عالم الامر ومدركات
العقل اما كليات حقايق الاشياء او جزئيات المجردة وليس للواجب
حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته بخصوصه
كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته
فان قيل ان العقل قد يتصور الخ فلا يصح قوله والعقل

تعرفه فيما هو من عالم الامر فلكل الحق اما ان يكون معدوما فلا يمكن
للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء
وشريك البارى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل و
شريك البارى يتصور بان شيئا له صفات مثل صفات
البارى واما ان يكون مركبا مثل ان نظر في انسان فانا نتصور
اولا جزئيه اللذين هما غير محال ثم نتصور بين ذينك الجزئين
تاليف مخصوص على قياس التاليف الموجود في اجزاء
الاشياء الموجودة المركبة العدوات او ذلك التاليف من جهة ما هو
تاليف يتصور بسبب ان التاليف من جهة ما هو بالتاليف من جملة
الموجود فتصور هذا التاليف الذي هو محال ليس من حيث انه
محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور الحق الا من جهة
نعبر له بخصوصية للموجود ونعرف العقل فيما هو من
عالم الامر اعم من ان لم يكن مدركه منه او بالمقايسة اليه الا ان الحق ثم
العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر وغير ذلك من المفهومات

والحكم على الشيء بدون تصوره محال فيكون من قبيل مدركات العقل
لانا نقول انه علم منه تعالى اما اعراض او سلوب او اضافات و
ليس شيئا منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته
المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حوله الاوهام
وما هو فوق الخلق والامر وهو خصوصية ذات الحق بالذات
فهو محجوب عن الحس والعقل لما بينا وليس حجابه غير انكشافه
الذي هو ظهوره اما بالذات او بالآيات والمظاهر التى
لا تعد ولا تحصى فان قيل قد ورد في بعض الروايات عن
النبي صلى انه لله تعالى سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمائة
وفي بعضها سبعين الف والمعلوم ان الظاهر ان هذه الاعداد
المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة بذكر
عدد لا يراد الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه
قلنا انه مرجع تلك الحجب هو الانكشاف في تعالى باعتبار التعينات
كما اشار اليه صلعم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب

منحصرة في النور وهو الظهور والتقيد بالنسب والاضافات
ولا نهاية لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة من تلك المراتب و
استغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن وصوله
اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة
الى المحجوب حجابا وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف
فالظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته كالشمس فان كثرة نورها
وغلبة ضوءها يمنع الابصار لم يحيط ادراكها بجرمها
فاذا احتجبت حجابا ما فوى الابصار على الاحاطة عليها
وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله لو انتقبت
لبيرا ان اشقابا قليلا ضعيفا لاستغلت استغلالا
كثيرا او ظهرت ظهورا قويا **فصل** الذات الاحدية لا سبيل لنا
ادراكها بخصوصها بل يدرك بصفاتها على وجه العموم
وغاية سبيل اليها الاستبصار والادراك بان لا سبيل
اليها لانه يجوز لمن يكون مقتضى ذاته تعالى الحجب بنفس الامر

لم لا يحصل

ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة ولا ينكشف لها فغاية
غاية ادراكها ان يدرك لمن لا يمكن لمن يدركه كما قيل العجز
درك الادراك تعالى عما يصفه الجاهلون ويقول القائلون
علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا
الله واياكم لمن يجعلنا من جملتهم ولم يحشرنا في زمرتهم
فصل للملائكة التي هي المبادي المفارقة ذوات حقيقية
غير متقيدة بالاشياء ام ولها ذوات بحسب القياس الى الناس
فاما ذواتها الحقيقية فامر به مطلقا بخلاف ذواتها المضافة
الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود
من وجودات الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية
وانما يلاقيها في اليقظة بلا قوة روحانية مخصوصة من النفوس
البشرية التي هي النفوس الناطقة المجردة الروح الانسانية
القدسية المنزهة عن الحجب والكدورات الشهوية والاستعداد
نحو العلوم والادراكات فان استعداد الخاص الناس تعقول

الفيض من المبدأ المفارق في الاتصال بذلك المبدأ متفاوتة شدة
وضعفا فمنهم من تشتد فيه ذلك الاستعداد غايته حتى لا يحتاج في أن
يتصل بالعقل الفعال ولأن يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر و
تعليم بل يكون كأنه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة
عنده بحيث متى شاء حصلت عنده فيكون كأنه قد علم كل شيء
من تلقاء نفسه وهذه القوة وهي أعلى مراتب القوة الإنسانية
تسمى قوة قدسية فإذا تخاطبها تمثيل وكتابة من الإفادة
أي خاطبت الملك النفس البشرية ١٢ صح
والاستفادة والجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق
وترك الفعل المختص به المتعلق بالبدن فيفيض على المتخيلة
ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فيحاكيه المتخيلة بأمثلة
محسوسة فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها الروح
الانسانية أو بحسب ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فإن قيل
كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد بالصورة الخيالية
المحسوسة مع تنزهه عن ملايمات الحواس وتقدسه عن مدركاتها

قلت

قلت ليس تمثله بها الا بتعبير محسوسيته تخيلا حتى يلزم استحالته بل تمثله
هو لا بتعبير ملك الصورة المثالية آلة يتبادر بها المعنى الذي في نفسه
الى الموحى اليه كآلة البدن الجسماني في التيقظ آلة للنفس المجردة يظهر
منها آثارها وبهذا يظهر معنى قوله عليه السلام من رآني في المنام
فقد رآني أي رأى صورة ومثالا يتبادر بها المعنى الذي في
النفس الناطقة اليه لا انه رأى جسمي وبدني وإذا تصور المجرد
بصورة خيالية فيرى ملكا على غير صورته أي على حالة وهيئة
لا يكون الملك عليها في حد ذاته ويسمع كلامه بعينه ما هو وحي اليه
يلقي في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحى اليه
او يكون لا مع الاتحاد فالذي يكون لا مع الاتحاد فاما ان يكون مع
ظهور الموحي به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلاثة موصلة الى
المعارف اليقينية لا من طريق الكسب الأول وحي الالهام
اليقينية رط
وهو ان يحدث في القلب الانسان معرفة يقينية قطعية من غير
ان يظهر الموحي به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كا

مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا و
ان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة
الالهية التي تكون مع ظهور الموحى به ثم انها المكاشفة كشفين ايحاء
تصنع وايحاء النطق ففي الايحاء التصنع لا تتمثل للموحى اليه صحف
مكتوبة مفرقة في عالم الغيب الا انه ينسلخ في النوم واليقظة
او في يقظة مركبة بغيرها ويستفيد منها المعارف وهذا
النوع من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما تتمثل
بصورة عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتادى
اليها من المعارف والغلط في هذا القسم كثير محتاج الى التعبير و
يكون الصحيح فيه قليلا والايحاء التصنع قسمان هتاف وعيان النطق
اما الهتاف فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما مفهوما ولا يشاهد
احدا فيه كذلك وقد ترى احوال نبينا صلعم في مبادي الوحي كان
على هذا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما في
صورة الانسان كما رأى نبينا صلعم جبرئيل عليه السلام في صورة

دحية الكلبي ومن غيرها في الصور الانسانية واما في صورة غير انسانية
كما كان يراه في صورة الطير ومن غيرها في الصور والايحاء
المنطقي يكون الاكثر منه محكما صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج
الى التاويل الثالثة وحي الالهام وهو ان يتصل الموحى بالموحى
اليه اتصالا عقليا روحانيا يقوم به الموحى اليه فيتنور
بنوره ويتروح بروحه ويصير هو سلطانا عليه نازلا به
بجنوده فياخذ يده به ويسمع سمعه به ويبصر بصره و ينطق
لسانه والكلام ولئن كان يجري على لسانه ويظهر في صورته
الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه
قوله عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا
احببته فكنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي
يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول عليه السلام ما قلعت
وبصره باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية ونفيره الوحي
بانه لوح اي اشراق من نور الملك اي في العلوم الحاصلة له

المعقول التي تعرض قصده لحصولها للروح الانشاء بلا واسطة
يتناول اقسامه الثلثة وذلك الاشراف هو الكلام الحقيقي
فان الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر
على الصوت المخصوص لكن لما تاملنا في حقيقته وجدنا انه
المحسوس حسيا وجدنا شيئا به تحصيل الصورة اي صلة في باطن
من تصدى للاعلام والافاضة بباطن من تصدى للاستعلام
والاستفاضة كما اشار اليه بقوله انما يراد به تصوير ما تضمنه
باطن الملقي طلبا في باطن الملقى طلب ويصير مثله في انه تحصيل لكل واحد
منهما الحصول للاخر في النقوش العلمية فاذا عجز الملقي طلب المفيد
عن مس باطن الملقى طلب المستفيد بباطنه من ان تم التسمع فجعله
مثل نقشه الحاصل في باطنه ستارا في الظاهرين اي سولا من
الامور الظاهرة المحسوسة تحمل ذلك المعنى وتؤديه الى باطن المستفيد
فكلما بالصوت او كتب او اشار واذا كان الملقي طلب المفيد
روحانيا حي بلينه وبين الروح المستفيد ولا يحل هناك اطلع عليه

رفع

اي ظهر على الروح المستفيد اطلاع الشمس اي مثل ظهور الشمس على الماء
الصافي فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها
فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح فانتقش منه وتمثل حقيقته عنده
ولكن المنتقش في الروح من شانه ان يسيح الى الحس الباطن اذا كان
قويا كما سبق بيانه لا على انه ينتقل في نفسه من التعقل الى التخيل
بل على ان حصوله للنفس مجردا لعدم القوة المتخيلة الا ان يفيض عليها
مكفوفا باللواحق كان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا بعد
النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا فينطبع ذلك المنتقش
في القوة المدركة التي هي الحس المشترك فيشاهد مثل مشاهدتها
الوارد عليها من خارج فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه
متعلق بالموحى اليه اي الموحى اليه يتصل بالملك الموحي ايضا لا عقليا
ويتلقى الموحى اليه وحيه الذي هو الامر الكلي باطنه ثم يتمثل للملك صورة
محسوسة حاصلة في القوة المتخيلة والكلام اصوات مسموعة
تحفظ فيكون الملك والوحي متادي كل منهما الى قواه المدركة و جهين

كما قرر لكن اليها حصل في العقل يكون امرا واحدا بسيطا وما حصل في
الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل ويحتمل ان يقال انه يجوز
ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه
بها يفيض ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير
ان يفيض على النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتبادر الملك والوحي على
قوته المدركة من وجه واحد وللوحي الغيوب الحسية شبه العاشي و
للوحي الاول شبه الغشي في رب الموحى اليه ويشابهه كما روي عن النبي
صلعم انه كان اذا انزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه فلما
انجلى عنه رفع رأسه يعني ان هيبة الخطاب والبهت وحدة ذي
الجلال اخذت بمجامع قلبه وثقل القول الذي اوحي اليه
او هيبة المعلم قال الله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا
فاذا انكشف عنه هذه الحالة وجد القول المنزل بينا ملقى في
الروع واقعا موقع المسموع والوحي الالهي يكون بحيث يرد
الموحى اليه من الطباع البشرية الى صفات الملكية كما اشار 197

اي كشف

اليه

اليه صلوات الله عليه وآله حيث قال احيانا ياتيني الوحي
مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه
ما قال او يكون بحيث يرد فيه الملك الى اوضاع البشر واليه اشار
اليه صلعم حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي
من هذا ان في بعض اوقات الوحي يوحى اليه اشبه للموحى اليه الا
في جميعها فصل لكن بقي ذكر القلم واللوح مجملا والكتابة
والمراد منها ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نقاه و
بين ما هو المراد منها لا يظن ان القلم آلة جمادية او اللوح سطح
او الكتابة نقش مرقوم لان القلم هو الصادر الاول على ما اشار
اليه الشارع صلعم والصادر الاول عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما
او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم آلة جمادية ولا شك ان
اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معناه المتبادر
منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا
مرقوما بل القلم ملك روحاني هو العقل واللوح ملك روحاني

مجرد عن النفس والكتابة تصوير الحقائق مفصلة في ذات النفس
وهذه هي الكتابة المعقولة كما أن الكتابة المحسوسة أيضا هي تصوير
النقوش في اللوح مثلا فالقلم يلقي ما في الأمر أي ما في علمه
ويحتمل أن يقال معناه أن القلم يلقي ما في الأمر أي ما في نفس الشيء
من المعاني وأحواله المختصة به على طريقة الإشراق في المبدأ
الأول وأما بطريقة استلزام العلم بالأسباب العلم بمسبباتها و
يستودعه أي يطلب اللوح بالقابلية الذاتية أن يودع و
يخزن عنده ما يلقاه القلم بالكتابة التي يتشوقها وأيا ما كان ففيه
إشارة إلى أن في اللوح تفصيلا إذ الكتابة لا يتصور إلا عند
الترتيب والتفصيل فينبعث القضاء الذي هو عبارة عن
وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الإبداع من القلم فإن القلم الذي هو العقل الأول أول عالم
العقول وبتوسطه وإعانته يصور الحقائق وحيث أنها
على وجه الإجمال صار ما في العقول مجتمعا متفقا بها

على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التي هي القضاء بحسب
العلم فمحله عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء عند الأشاعرة
عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وينبعث التقدير من اللوح وهو تعيين الشيء والقدر وذلك
لأن القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود
العيني بأسبابها وشرائطها على الوجه الذي تقرر في القضاء
وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب العلمية أولا ثم بالتحقق في
العين ثانيا كما سيشير إليه فكان ابتداء التنزل من اللوح إذ قبل
وجوده في اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها في العقول وفي الواجب
في مرتبة واحدة هي الإجمال التفرق وإذا حصلت في اللوح صارت
مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند
الأشاعرة عبارة عن إيجاده تعالى الأشياء بحسب أوقاتها المعينة
وأحوالها المخصوصة إذا القضاء لما يشتمل على مضمون من الواحد
وهو العلم الواجب البسيط لأن الأمور التي كانت حاصلة في علم العقل

هي بعينها حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه والتقدير يشتمل
على مضمون التنزيل اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزل في المراتب
بقدر اي بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء معلوم بعلم الحق
انه هو الاصلح في نظام الكل وبيان ان في تلك المرتبة التي هي التقدير
نسخ المقدر ويشتمل من الاجمال الى الملائكة التي في السموات
وهي نفوسها اليسير مفصلة ثم تفيض وتصل الى الملائكة التي
في الارضين وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا آخر تنزلاته
العلمية ثم يحصل المقدر في الوجود فان للعالم الكبير نوع مشابهة
بالعالم الصغير الذي هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصول له
روحه في غاية الاجمال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا
بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الخيالية وحصوله
في الخارج عند ارادة اظهار ما فيه كذلك لما يحدث في العالم الكبير من
الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر
الذي هو مرتبة التفصيل كلية في النفوس الفلكية والمجردة وجزئية

في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجوده في
العين **فصل** السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلصيرورته سببا
لا بد لذلك لعدم ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ السبب الممكن وجوده
لذاته والا كان سببا دائما ولم يكن ايضا ممتنعا بالذات والا لم يصر
سببا فقط فيقتضي لان يكون ممكنا فوجب ان يكون بسبب آخر وهكذا حتى
ينتهي الى المبدأ اذ ترتب عنده اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فان قيل يجوز
ان يكون الشيء سببا لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار
سببا ويجوز ان يكون الاعدام مسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى
مبدأ اذ ترتب عنده اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون جزء العدم
عدما سابقا والا لزم ان لا يكون السبب حادثا فيقتضي ان يكون عدما لاحقا
فيكون العدم الطارئ علة له فيجب ان يوجد اولا ثم تعدم فيتحقق مدخليته
الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى مسبب الاسباب لا يقال كيف يجوز ان ينتهي الى
المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور
الحادث عن القديم والا لزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح

احد المتساويين على الآخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية
قلنا ان لاسباب كل حادث سلسلتين احديهما طولية وهي التي
تذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء الى الواجب بالذات
والا لزم الجبر المحال فلن تجد في عالم الكون طبعا حادثا
او اختيارا حادثا الا وله سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب
فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا
يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب
الاسباب قديم وكذا بعض ما صدر عنه فكيف تقع الحوادث في البين
قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب
الى غير النهاية يقتضي ذلك البعض وجود ما هو لا يمكن بقاؤه ومنها
بان لا يقبل تلك الماهية الوجود في اكثر من آن واحد ويقتضي
وجود ما هو المقتضي للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد
تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فيتحقق الحوادث وصارت
اسبابا للحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام حق

يتخلص

يتخلص عن مضايق الاوهام ولا يجوز ان يكون الانسان مستبدا بفعله
من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية فان اعتقاده
النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز
ان يكون باختياره السابق عليه اذ الاختيار ايضا فرع
لاعتقاد آخر وننقل الكلام اليه وهكذا فيتعين ان يكون الاعتقاد
من الاسباب التي ليست باختياره ولتستند تلك الاسباب الى الترتيب
الذي في حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان
ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا والترتيب يستند
في التقدير الى الترتيب الخارجي يتحقق على التنزيل في مراتب
العلم كما اشير اليه والتقدير الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في
المراتب يستند الى القضاء الذي هو اجمال العلم في عالم العقول
لان التنزيل لا يكون الا عنه والقضاء منبعث عن الامر الذي
هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو محل القضاء متاخر
عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق الاولى وكل شيء بقدر

قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل شيء بمقدار بالتفصيلية الاستحقاق
الذاتي للاعيان والصور العلمية في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجودها
او بكمالاتها اللائقة بها حقيقة فانه يجري في تعليقات المعدوم على الاطلاق
لا قوة فيه يقبل بها الوجود فهو يوجد فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن
فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا
الاستحقاق هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق
يعبر عنه بسر القدر فحقق لما بين استناد الافعال الاختيارية
الى القضاء والقدر كما هو راي اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون
ان لا مدخل للقضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم بقوله
فقال فان ظهر علم ان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء اي يفعل
الاشياء ما تعلق ارادته من غير استناد الى امر آخر خارج عن
ذاته [illegible] عن اختياره وهو تعلق ارادته قبل

بل هو حادث فيه بعد ان لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث
فيه لزم ان يصح ذلك الاختيار منه اول وجوده وليس كذلك اذ يعلم
بالضرورة انه لم يكن في بعض من هذا الزمان ويلزم ان يكون مطبوعا
على ذلك الاختيار لا ينفك عنه اي لا يقدر على انفكاكه عنه وهو يبطل
اذ كل من اراد شيئا واختاره يمكن ان لا يريده ولزم القول بان
اختياره مقتضى فيه من غيره لان المفروض انه غير حادث فيه
فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن صادرا
عنه فيكون من غيره ولا يكون هو مستقلا في فعله باختياره
ومع ذلك يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلي فيه لئن هذا لا
يدل على انه غير صادر عنه بل على انه غير صادر عنه بالاختيار
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام لجواز ان يكون صادرا عنه
بالايجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا صرفا بل يتطرق اليه
شائبة الايجاب فحينئذ يرجع بحيز غيره الى الاختيار فيمنع
الملازمة لكن في بطلان اللازم تامل ولئن كان حادثا

ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب حادث فيقتضاه
لان المفروض انه معلول لحادث ومحدث احدثه وذلك الحادث
الذي به يصير الانسان فاعلا اما اختيار آخر صادر عنه او غيره
فان كان الاول انتقل الكلام الى ذلك الاختيار وننقل اليه اشار بقوله
فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير
النهاية وهو خلاف الواقع او يكون وجوده لا اختيار فيه
لا باختيار وهو لا يمكن لانه يكون من ذاته فقط والا لزم انه يكون
معه دائما والمفروض خلافه فيكون مجبولا على ذلك الاختيار
غيره كان ذلك الاختيار حاملا له موصلا الى فعله وينتهي الى
الاسباب اي ينتهي الى التي ليست باختياره وتلك الاسباب
لا تذهب الى غير النهاية فتنتهي الى الاختيار الازلي هو علم
القديم الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه
لان الاشياء صادرة عن ذاته بذاته لانه يجب ان يكون ذاته
القديمة سببا تاما للواجب الاشياء والا لم يتحقق شيء منها

واذا كانت سببا تاما لها يلزم في تحققها تحققه والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة مع
معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول
انها يجب ان يكون علة تامة لواحد آخر فكذا منها الى ما ذكرنا وهكذا الى ان
ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم بالاشياء على نظام
على صدورها منه فكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر منها
فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي
فكل فعل يصدر عن العالم فانه لا يكون طبيعيا فيتعين ان يكون
ارادياً فاذن يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار
الازلي اما ابتداء او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى
بالاشياء فلان معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لذاته ومطلوب
له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم
مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون مقتضاها بالذات على وجودات
الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه
تعالى يوجب ترتيب الكل على ما هو عليه او الترتيب الذي عليه الكل

ترتيب خارجي وهو فرع وتابع للترتيب العقلي فانه ان ينتهي الى اختيار
حادث عاد الكلام في الموجب بان نقول هذا الاختيار الحادث
لم كان هل حادث آخر وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فيتسلسل الى
غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي فيلزم من هذا وظهر مما تقدم
ان كل كائن حادث من خير وشر يستند الى الاسباب المنتهية الى الارادة
الازلية **فصل** لما كان مذهب بعض المتكلمين وهم الاشاعرة
انه تعالى يجوز ان يرى مبرأ عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في
ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او
اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا
عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرنا
وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين
حصل لنا نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية
ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة

الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات
الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة
وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ لما اراد ان يبين ما هو مذهب ذلك
البعض فقال كل ادراك فانما يكون لشيء فاما خاص كزيد او شيء
عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا يمكن ان لا يدرك ولا
بحاسة كما لا يخفى اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده با
لاستدلال او بغير الاستدلال ويسمى المشاهدة ويقع على ادراك ما
ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينه من غير واسطة استدلال
ثم ان اراد ان المشاهدة تطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم
اذ لا تطلق في العرف اسم المشاهدة على ادراك مجرد علم وجوده
من غير استدلال ولو سلم نقول انه تطلق على ادراك العام الذي
حصل بلا واسطة النظر فانه اخرج عن المشاهدة وما ذكره في حيز
الاثبات لا يثبته وان اراد انه اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا
نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال

على الغائب لان الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر
عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن
المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال وبعده
ظاهر انه لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا
بل يتوقف حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا
والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم الا ان يقال ان ما لا يتوقف
وجوده على النظر نوعا كافر لان الجهل الكامل هو الجهل
المحوج الى النظر او يقال ما علم بالاستدلال ما ينكشف كالشيء
فكانه لم يحضر والغائب ينال بالاستدلال فيه بحث لانه لم يرد ان
كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان
اراد انه بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا وما لا يستدل
عليه ويحكم بوجوده بالبتة بلا شك فليس بغائب بل هو يطلع
المتقدم انها لا تعتد فكل موجود ليس بغائب فهو شاهد
او نسبة الموجود الى الموجود لا يخلو عنهما فاذا اشتغل الغيبوبة يعني

الحضور

الحضور فادراك الشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة
وملاقاة كما في ادراك الملامسة والذائقة اذ لا بد في كل منهما من ان
يحصل المحل الحامل للكيفية المدركة الى القوة المدركة مثلا يجب في
ادراك اللمس ان يحصل الحامل للحرارة الى البشرة اللامسة حتى تدركها
واما من غير مباشرة وملاقاة كما في ادراك القوة الباصرة وهذا هو
الرؤية وفيه تامل لان الرؤية كما حصلنا ههنا في جميع ما يمكن ان
يكون من غير مباشرة وملاقاة واما الثاني كل ادراك متعلق بوجود
خاص بعينه من غير توسط استدلال او اكان من غير مباشرة و
ملاقاة يكون رؤية فغير معلوم والحق الاول لا يخفى عليه
ذاته وليس ذلك بالاستدلال كما سبق فالحق على ذاته مشاهد
كالحق ذاته فاذا تجلى الغير معينا عن الاستدلال وملاقى
ذلك المحل كان لا مباشرة ولا مماسة كان قريبا لذلك الغير
ثم ان اراد انه منكشف على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم
لكن لا نزاع فيه وان اراد انه مدرك له بالاتصال المسمى بالرؤية
بالادراك الخصوصي الذي
يحصل لنا عند

في وما ذكره بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التي هي اتصال
بشرته لبشرة الآخر في حقه تعالى او لو جازت المباشرة
بالنسبة اليه لكان ممكنا تعالى عن ذلك واليه اشار بقوله حتى
لو جازت المباشرة تعالى عنها علوا لكان ملموسا او مذوقا او نحو
ذلك من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز
رؤيته تعالى بحجة ما عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو الحق
عند المصنف فقال واذا كان في قدرة الصانع اي
يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر او اذا كان الصانع
قادرا على ان يجعل العضو البصري الذي يكون للعبد للبعث
بحيث يحصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة في قدرته
ايضا ان يخلق هذه الحاسة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة
بذاته تعالى في العبد من غير تشبيه ولا تكييف او ليس هذا
بالبعيد من ذلك كما اشار اليه بقوله انهم يقولون نرى ربنا
يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مقابلة ولا محاذاة

ثم

ثم عطف على قوله كون تغيير قوله بعض من الكلام الذي ياتي عقيب هذا شرح لقوله
فلا لبس له لانه واضح فهو ظاهر وهو قوله كل شيء يخفى لخفائه
اما لسقوط حاله وحرمته في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا
مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعلو مرتبته وعجز
قوة المدرك عنه ولكون خطره في وجوده قويا واما مثل نور الشمس
بما في الشمس فان الابصار اذا رصدته او نظرت اليها انت
حسرت عن ادراكها وخفي شكلها عليها لكثرة وحينئذ لا يكون
سبب الخفاء لمن ناهيه لا يصلح لان يكون متعلقا للادراك
يصلح له ولكن يعجز القوى المدركة عن الاتيان بادراك شانه ان
يتعلق بها واما ان يكون خفاؤه لستر يمنع الادراك عن
الوصول اليه والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر
وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما من لواحق الحقيقة الشيء
واما لاحق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض
لحقيقة الانسان التي هي غشيته اي غشيت تلك الامور ذلك

الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الانية بالا
نسان فهي اي تلك الحقيقة خفية فيهما اي في تلك
العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل
انه يستتبع اللواحق الغريبة كما تظهر منه كلام بعيد هذا
فحينئذ يكون المخالط الساتر حقيقة هو العوارض
ويمكن ان يكون المحل ساتر الذاته كالحال فيكون
الحقيقة حقيقة في المحل والعوارض لا في العوارض
فقط والساتر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه
اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لهما اذ المخالط هو
المحتاج الى المخصوصة لعدم خروج كل منهما عن الآخر
فلا يكون نحو الشيء ان يكون مباينا وكذا المحل
لستر الامور المحسوسة في كونها محفوفة
بمخالطها والامور حائل فيها بالفعل يحتاج الى قشرها
الا ازالة تلك الحجب عنه حتى تخلص عن هذه الموانع

فاذا

تحقق
فاذا حصل له الخلاص فيهما وصل الى حاق كنههما والملا
صق مثل الثوب اللابس وهو في حكم المباين بل هو
مباينة فصل والملاصق والمباين يخفيان و
يجعلان الشيء مخفيا لتوقفهما الادراك وجعلهما
اياه موقوفا على عدمهما لانهما اقرب الى المدرك فيقع
ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما بعدهما المحجوب بهما
نص الموضوع يخفي الحقيقة الجليلة لما يتبع انفعا
لاته اي بسبب عروض ما يتبع انفعالات الموضوع من
اللواحق الغريبة لان لاستعدادات المحل واحوالها
مدخلا في فيضان احوال المخصوصة عليها على ما اوضحه
بقوله كالنقطة التي يكتسي صورة الالف فيه فاذا — كالنطفة ط ل
كانت كثيرة معتدلة الامسك كيفياتها الى الافراط و
التفريط كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة
اذ بالكثرة يصير جثتها عظيم وبالاعتدال وبالاعتدال

يتناسب الاعضاء وكيفية بها تصير حسن
الصورة وان كانت بالنسبة قبلية كان الشخص
المتكون منها اى يكون صغير الحجم قبيح الصورة بالضد ح
لانتفاء اسباب العظم والحسن فكذلك يتبع طبايعها
المختلفة اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة ٢١٧
احوال غريبة مختلفة كما تشاهد من الاختلافات
التى بين انواع الحيوانات فصل القرب نوعان
صورى وهو قرب مكانى وكما ان غاية القرب
المكانى هو اتصال احد الجسمين بالاخر اتصالا حقيقيا كذلك
غاية القرب المعنوى هو اتصال احد الشيئين
بالاخر اتصالا عقليا وكذا اعتبر عن القرب المعنوى
بالاتصال والمعنوى غير مكانى لانه لو كان مكانيا
لكان ذا وضع فلا يخ اما ان يقوم بذاته او بغيره
لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب

الذاتى

الذاتى فتعين ان يقوم بذاته وح لا يجوز ان لا
ينقسم اصلا لان المتحيز بالذات فوقه غير تحته وكذلك
يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم والانقسام يستلزم
التركيب المنافى للوجوب الذاتى فلا يتصور فيه
قرب وبعد مكانى والمعنوى اما اتصال من قبل
الوجود واما اتصال من قبل المرتبة اى القرب
المعنوى الخاص هو المناسبة المخصوصة اما من
جانب الوجود او من جانب المهية لا جائز ان
يكون من جانب المرتبة لان الاول الحق لا
يناسب شيئا بوجه من الوجوه فى المرتبة
اذ لا مهية له كما سلف فضلا عن ان يكون
له مع شئ مناسبة مخصوصة فى المهية فليس
بشئ اليه نسبة القرب والبعد فى المهية فتعين
ان يكون من جانب الوجود واتصال الوجود

لا ينقص في الأول فيه قرباً أقرب وأشد من قربه
لكونه بالأشياء بحيث أن يسبق الاتصال الذي
هو القرب لا يتصف في الوجود ولا يمكن لهما
تجرد هو قرب يخص من أقوى من قربه تعالى
بالوجودات وكيف لا يكون كذلك وهو مبدأ لكل
وجود ووجود ومعطيه كما سبق بيانه فيكون
جميع الموجودات حاصلة منه فيكون للذاته
تعالى اتصال معنوي وارتباط ذاتي بتلك الموجودات
بخلاف سائر المبادي فإنها من حيث ذاتها
ثانياً أجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته
تعددت يحصل لها اتصال بالوجود ذاته
وقرب منها وأن نحو بواسطة فللواسطة واسطة
ضلة من حيث هو غير منقطع نسبي بل من
حيث أنها محققة وذلك الحيثية تكون من

العرض

العرض هي أقرب من الواسطة إذ الواسطة يصير بسببه
واسطة فإنها إنما تنفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولا شك
بينهما في أن قرب الضوء الشمس أقوى من قربه من الكوة بالنسبة
بينهما وهو القرب كما لا يخفى فلا قرب أشد من قربه تعالى وإذا
تمهد هذا فقرباً فلا خفاء في تحقق الأول في قول الشارح لا شيء أو
مناسبة لأن لخفاء هذه الجهة إنما يتصور في الممكنات
وقد تنزه الواجب عنها وأيضاً يلزم أن يكون محتاجاً إليه في تقدس
عن عوارض الموضوع من اللواحق الغريبة فإنه ليس
في ذاته لا يلزم من تنزهه عما ذكر أن لا يكون له ليس في
ذاته لجواز أن يكون له عوارض ذاتية مسايرة
إياه إلا أن يحمل أن العوارض الذاتية أيضاً هنالك مختلفة
أو ليس في مخارج الأذوات بحيث تنتزع عنها العقل
اعتبارات إما من نفس ذاته فقط وإما من حيث
إضافتها إلى شيء والقول بكونها سائرة له في غاية الاستبعاد

فليس فيها الاتصال الذي كان ... منه

... الموضوع ... الأول ... مختص ...

تأمل **فصل** لا وجود اكمل من وجوده لانه تام وفوق
التمام كامل ولا شيء من الوجودات كذلك فيكون
اكمل منها لا خفائه من جهة بعض الوجود فهو في
ذاته ظهور اذ اسباب الاختفاء عنه اذ اته
بعد منتفية بالكلية كما بينه ولشدة ظهوره باطن
وكيف لا يكون كذلك والحال انه به تظهر كل ظاهر
كالشمس فانها تظهر كل خفي على الابصار ويستبطن
عنها لا عن خفاء بل لعجزها عن ادراكها لغير العصى
الذي بعده لا كثرة في هوية ذاته بحق لان
الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي
ولا اختلاط لا بالاشياء لا بالحلية ولا بالحالية
كما سبق لم يتعرف في ذاته بلا اعوالش غيرية و
عوارض خارجية ومن هناك اي ومن اجل عدم
الاختلاط وتفرده عن العوارض ظاهرية وكل

كثرة

كثرة واختلاط فهو بعد ذاته لانها معلول للذات
ورتبة المعلولية التأخر وبعدها مرتبة ايضا لان
ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه تعالى بذاته
ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات
فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط الذي بعد
الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها
اعتبر معها شيء آخر اذ كل شيء اعتبر معها فهو صادر
عنها ولكن تلك الكثرة صادرة من ذاته المجردة
من حيث وحدتها اي من حيث انه لم يكن معها
شيء فهي من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته
يعني ان ذاتها من حيث هي ظاهرة وهي بالحقيقة
لظهر بذاتها ومن ظهورها الذي هو عين ذاته
تظهر كل شيء فتظهر مرة اخرى لكل شيء لكل شيء او ما
من شيء من الاشياء الا ويدل عليه دلالة عقلية

قطعية كما قيل ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد
وهو ظهوره بالآيات وبعد ظهوره بالذات كما لا يخفى
وظاهر بتيه الثابتة متصل بالكثرة واما من قبل الباب
الظهور الشهير الآيات واما من قبل من ظهر ذاته
فيتعلق عليه وينبعث من ظاهر بتيه الاولى الدين الوحدة
وهي علم بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه
جميع وجوه الكثرة ومنشاء بطل بمرتبه الثانية لان
العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم
بالاشياء سبب لوجودها في العين ووجودها
في العين سبب لظهر بتيه الثانية فقط لا يجوز
ان يتوهم ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة
عنه بعد حضورة تلك الامور اي لا يجوز ان
يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة
عنه بعد ذاته كما ندرك الاشياء المحسوسة اي

كا

كما يستفاد ادراك تلك الاشياء من جهة
حصولها وتاثيرها فينا اذ لو كان علمه بالاشياء كذلك
فيكون الاشياء هي الاسباب لعالميته الحق وهو
باطل لانه يلزم الاستكمال بالغير وهو باطل لاستلزامه
النقصان المنزه عنه ولانه يتعلق العلم بذاته ويلزم
من العلم لوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا من
علمه بالذات لا من الخارج والى بيان آخر اشار بقوله بل
يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لا من الخا
رج لانه اذ الحظ ذاته لحظ القدرة المستقلة المتعلقة
بكل الممكنات لان القدرة اما عين ذاته كما هو الظاهر
من كلامه سابقا حيث قال لحظت الاحدية وكانت قدرة
او لازمة لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور
فلحظ في القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته
سبب علمه بغيره والمعلوم الحاصلة لذاته تعلق

لكنه يجوز ان يكون بينهما ترتيب اذ يجوز ان
يكون بعض العلم سببا لبعضه فان العلم الحق
الاول لطاعة العبد الذى قد رطاع سبب
لعلمه بانه ينال رحمة وعلم بانه اى بان ثواب غير
منقطع سبب لعلمه بان فلان اذا دخل الجنة لم
يعود الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان
بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات و قبل يتوقف
على وجوه خمس عند محكمائه تحقق قبل بالزمان كالشيخ
قبل الصبى وهو قبل لا يجامع مع البعد اعنى انه قبل يكون
نقيض قبلية فقط منشا عدم المجامعة مع البعد
وقد اعتبر فى تلك القبلية اجزاء الزمان اما بان
لوقوع فيها كالذى يقع فى اول الشهر بالنسبة الى
ما يقع فى اخره زمانا وابت تلك الاجزاء من حيث
هى كالجزء الذى هو فى اول الشهر بالنسبة الى الجزء الذى

هو اخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض
الاخر منها لا ينتقض تعريف القبل بالزمان بهما من
تلك الحيثية لان منشاء عدم اجتماع السابق مع
اللاحق بهذا الوجه تقيض ذلك غايته ان يجتمع فى
اجزاء الزمان تقدم زمانى وتقدم بالطبع ولا محذور
فى ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان
له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف
ومتى قبل بالطبع وهو الذى لا يوجد الاخر دونه وهو
يوجد دون الاخر اى الذى يكون محتاجا اليه ولا
يكون علة موجبة له مثل الواحد للاثنين ويوجد
قبل بالترتيب اى هو قبل اعتبر فيه الوقوع فى
المرتبة وهو اما حسى كالصف الاول قبل الثانى
اذا اخذ من جهة القبلة او عقلى كالجنس بالنسبة
الى النوع اذا اخذ من جانب الاعلى قال الشيخ فى

قاطيغورياس الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق
هى هو الشئ الذى نسب اليه شيا واخرى فيكون
بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق
فذلك ما هو اقرب المنسوبين اليه المنسوب
ويق قبل بالشرف وهو قبل اعتبر فيه زيادة
الفضيلة على ما دونه مثل كون ابى بكر قبل عمر ويق
قبل بالذات واستحقاق الوجود وهو قبلية العلة
الموجبة على معلولها ويكونان معا فى الزمان لكن
لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب
وذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من
هذا ووجوبه حاصل من ذلك فيكون هو اقدم با
القياس الى حصول الوجود والوجوب مثل
الارادة الله تعالى وكون الشئ فانهما يكونان
معا لا يتاخر كون الشئ عن ارادة الله تعالى فى

الزمان اذ لا يمكن ان تخلف المراد عن تعلق
ارادته بعيد لما هو مذهب اهل الحق لكنه يتاخر فى
حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان
الشئ ولا تقول كان الشئ فاراد الله وهذا الترتيب العقلى
ترتيب العقل المصحح لدخول الفاء على المحتاج دون
المحتاج اليه كهذين القبل بالذات والقبل بالطبع فهو
ليس علمه بذاته مغاير لذاته بل هو ذاته وعلمه
بالكل صفة لذاته ليست غير ذاته بل لازمة لذاته
كما سبق بيان ذلك مفصلا وتنبيها اى وفى تلك
الصفة اقرب العلم بالكل الكثرة الغير المتناهية
بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية
باعتبار تعلقها بالمقدورات التى لا تحصى فلا
كثرة فى الذات اى فلا يلزم من قيام الصفة التى
فيها الكثرة بالذات كثرة فى نفس الذات بل يكون

الكثرة فيما هو بعد الذات بعدية ذاتية فان
الصفة التي هي العلم بعد الذات لا بزمان بل
بترتيب الوجود لان الذات علة موجبة لها
لكن لتلك الكثرة ترتيب بسببي ومسببي يرتقي
تلك الكثرة وينتهي به اى بسبب ذلك
الترتيب الى الذات بطولها شرحه وتفصيله
ونعلم ذلك اجمالا في الترتيب الذي في الموجودات
العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي فيهما
باعتبار وجوداتها العلمية والترتيب يجمع
الكثرة المتفرقة في سلك واحد ونظام واحد
وحده بانه يصير تلك الكثرة واحدة واذا اعتبر
الحق ذاتا ووصفا كان كلا في وحدة هي ذلك
النظام فان كان كل كل بغير كل مركب متمثلا في
قدرته وعلمه ذهب الشيخ ابو علي الى ان

علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ نجرد
علمه بها يمكن من الايجاد فلو كنا نعقل الاشياء
بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها
قدرته وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو
ان يمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق بالقوة
المحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز
في الاول وكان علمه بالمقدور كافيا في ان يوجد
فيكون علمه قدرة لكن كلام الماتن يدل على
ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة
القدرة سيما للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ
الكل على قوله لحظ القدرة المستقلة ومنهما
اى ومن القدرة والعلم يحصل حقيقة الكل
مفرزة معراة عن اللواحق التي رحبة المادية
على وجه الكلية ثم يلتقي المواد وعوارضها باعتبار

وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم
متعلقان ~~مختصان~~ بالحقايق المركبة من
وجهين احدهما باعتبار حصولهما في نفس
الذات على وجه كلي اجمالي وثانيهما باعتبار وجودها
في الخارج مقرونة باللواحق المادية فهو كل الكل
من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احديته
ذاته تعرّ ان صفاته مشتملة على الكل وذاته
مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتمالها
على الكل كل الكل تفكر الفص الذي بعده وهو قوله
هو حق فكيف لا يبقى حق للقول المطابق
للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع
اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول
مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع
بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا

بفتحها

بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولهذا قيّده
بقوله اذا طابق القول اي اطلاق الحق على القول
باعتبار ~~صدقه~~ كون الواقع مطابقا له وبقي
حق للمعتقد ايضا اذا طابقه الواقع وبقي
حق للوجود الحاصل بالفعل اي في وقت
من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة
حق والنار حق او سيتحقق كقولنا القيمة
حق والحساب حق وبقي حق للموجود الذي
لا سبيل للبطلان اليه وهو ما يكون مرتبة
عين انيته والاول تعني حق من جهة المخبر
عنه لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة
مطابقة المخبر عنه والمخبر عنه اولى بان يكون
حقا بل هو حق من جهة الوجود لان وجوده
اقوى من وجودات الممكنات الموجودات

والكل فهو احق بان يكون حقا من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه ولا يتطرق الفناء
لذاته لكنا اذا اطلقنا الذات حق فلانه الواجب
الذي لا يخالطه بطلان يعني انا اذا اطلقنا
الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى
الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم
مخالطة البطلان مطلقا ولانه به يجب وجود
كل باطل كما قال الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل
هو باطن لانه شديد الظهور غلب على الادراك
فخفي كما هو مدرك وهو ظاهر من حيث ان الآثار
تنسب اليه لا صفاته وتجب تلك الصفات
عن ذاته فيصدق بها اي تلك الصفات من
حيث انها ثابتة للذات مثل القدرة والعلم
يعني انه في الصدرة ساطعا وسعة اذ كل من

مع النبوة

في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا وتدبر
فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف
كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلع عليه احد كما
اشار اليه بقوله فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع
على حقيقة الذات وكنهها فهو اي كنه الذات
باطن باعتبارها ونحو قولنا المدرك عن ادراكه وذلك
اي كونه باطنا لان جهته حاجب وساتر وظاهر
باعتباره اي بالقياس الى نفس ذاته ومن جهته
وهي الآيات الدالة عليه المنتسبة الى صفاته
الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد
التحلي بصفاته واسمائه بقدر ما يليق به ويناسب
ذاته اذ به يحصل المطلوب الحقيقي والناس
فيه مراتب متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظ منها
الا سماع اللفظ فهو في رتبة البهيمية او يكون

حظه فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول
في المرتبة او يكون حظه اعتقادا وثبوت معناه
له تعالى من غير كشف بل تقليد فهو من رتبة العلماء
الظاهرين واكثر ~~[illegible]~~ العوام لكن
حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تعالى ثلثة
الاول معرفة هذه المعاني المكاشفة والمشاهدة بحيث
لا يجوز فيها الخطاء وكم بين هذا وبين الاعتقاد
التقليدي او الاعتقاد في الدليل الجدلي الثاني
وتعظيم منه شوقهم الى استعظامهم ما ينكشف
لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث من
تشوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات
ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان
وتحصيل لهم شبه بالملائكة المقربين الثالث
السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات ٢٢٥

والتخلق بها وبه يصير العبد ربانيا قريبا من الرب
تعالى وتصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون
القرب من الله تعالى مع انه في غاية التنزه والبعد عن
صفات المخلوقين قلنا الموجودات على قسمين
كامل وناقص وبينهما تفاوت درجات الكمال والنقص والتقر
منتهي على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون
لنا في الموجودات كمالات متفاوتة فكلما اقرب
الى الذي له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا
بالمكان فيتفاوت القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات
قال الشيخ السهروردي في عوارف المعارف حكى
عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي
القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين
تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك
غير واصل ويكون الشيخ رح يعني بهذا ان العبد

يأخذ من اسم [illegible] ايلائم حال البشر وقصوره وضعفه
مثل الذي يأخذ من اسم الرحيم معنى ومن الرحمة على قدر البشر وكل
اشارات المشايخ رحمهم الله في الاسماء والصفات التي هي اعز
علومهم على هذا المعنى والتغيير وكل من توهم بذلك شيئا في الحلول
تزندق والحمد لله على الكلام واو التقرير بهذا فنقول لك اذا
اكتسبت على من صفاته فتطهرك ذلك عن صفات البشرية
وتقلع عرقك عن مغرس الجسمانية لانك على قدر ذلك الاكتساب
تقرب من صفات الواجب تعالى والجودات وسعيد على علائق
البشرية وعوائق الجسمانيات مثل الذي يكتسب من اسم القدوس
مثلا الذي يطهر حسك عن الكدورات وحواسك عن اللذات
الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق
والصفات الشيطانية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من
المحظوظ الدنيوية والاخروية ولم يلتفت الا معرفة
الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وطاهر من الظل للمكتسب

بهذا

بهذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وكذا
اطلال يلتحق الاسما فاجتهدوا ان تكتسب طلبا لها التقرب
من اعطيها فاذا اكتسبتها لو وصلت الى ادراك الذات من
حيث لا يدرك اذ غاية سبيل البشرية في ادراك ذاته المقدسة
ادراكها انها لا يدرك فان التذذت بان يدرك انه لا يدرك فذلك
ادراك جل التذاذك بان يدرك انه لا يمكنك ادراك الذات
عليك الذي يأخذ من بطونه وهو كونه بحيث لا يمكن الذي يتعلق
به الادراك وعلمته بهذه الحيثية متوجها الى ظهوره باعتبار
الآيات والمخلوقات فيظهر لك عالم الاعلى وعالم الربوبية
عن الادنى الاسفل وعالم البشرية اذ من هذا العالم يشتغل
في العالم الاعلى لا يدرك الحوادث التي هي اقرب الى البا
اولا ثم بالنظر والتامل فيها يظهر عليك عالم الوجود وكيفية
صدورها عن مبدأها **فصل** الحوادث مؤلفة من جنس
وفصل كالنوع الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا

والناطق فصلا بينا عند جمهور المنطقيين و
المشهور بينهم وحق انه لا يجب ان يكون
مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا
[illegible] الى الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من
ان يكون محمولة اولا ومن الذي فرض علينا محمولتها
لتبها ولو وجب تالفه من الجنس والفصل يلزم
ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب
لان الماهية المركبة من اجزاء غير محموله
كالعشرة اذا حصل جميع اجزائها في العقل
مفصلا فلا شك انه تحصل ماهية ذلك
المركب في العقل فيكون جميع الاجزاء باعتبار
التفصيل موصلا الى التصرف خارجا عن الطرق
الموصلة المبينة في المنطق **فصل** الموضوع
هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة

فانه

فانه بهذا التعريف لا يتناول المادة وقد اطلق
قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع و
العوارض لحقيقة الانسانية الى ان يعم في
الصفات بحيث يتناول الجوهر ايضا فح
يشمل المادة والمادة قد توجد مع صورة
مفسدة لصورة كائنة ويزول بحلولها
ويسمى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء
والنطفة موضوعة للانسان فان الصورة
المائية والنطفية تبطل عند وجود الهواء
والانسان وقد يكون الموضوع قريبا مثل
الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيدا
مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون
جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون
كليا مثل الماء للجمود والغليان

والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد
والبياض فهو اول من جهة انه منشأ
اى من جهة ان وجوده من ذاته بغير احتياج
لوجوده وهو مبدا لكل ما سواه بان يصدر
عنه كل وجود لغيره هذا موافق لما قيل من
ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي هو
كونه مبدا لغيره ومن امر عدمي هو انه لا
مبدأ له وهو اول من جهة انه اولى بالوجود
لغاية قربه منه وهو كونه معدنا لجميع الكمالات
وهو اول من جهة ان كل زماني اى حادث
ينسب اليه تعالى يكون اى باعتبار وجوده
فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء
اذا الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده
سبقا زمانيا وجد اعني الحق الواجب

معه لانه موجود لا فيه لان كونه فيه يستلزم لحدوث او
الزمان لا يدخل فيه الا المتغير فان قيل نحن لا نتعقل من
كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء فيه
ولا شك انه تعالى مع الزمان فيكون فيه قلنا الحق
ان ماهية الزمان هو اتصال التقضي والتجدد واى امر
متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا
وتقدم وتاخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها
التقضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته
التي لا تقدم ولا تاخر فيها ليس في الزمان بل معه
فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم ان يتغير الزمان — بتغيره ح
وما يكون معه لا يلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان — مع الزمان ح
كونه فيه لان ذاته تعالى وتقدست منزهة عن جميع
انواع التغير الذي يستند بكون الشيء في الزمان
وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا

ثم له سيلان قال الشيخ في تعليقاته العقل يفرض
ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى
الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون
مبدأه غير منتهاه بل يكون متقضيا ويكون دائما في
السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني
كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط
بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان
في ذلك الكون لانه نشأ من حركة الفلك
وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم
لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان
ورأى كل شيء مدخله كان ويكون والماضي
والحاضر والمستقبل ورأى لكل شيء متى اما
ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون
الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو

يحيط

يحيط بالدهر هذا اولى لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولا
اثره اي فعله وثانيا قبوله بالذات لا بالزمان
اذ يصح ان يتوهم وجوده ثم ان الوجود لا يتأخر
الايجاد بالزمان وهو آخر لا بمعنى الاشياء اذا لوحظت
اولا ونسبت اليهما مبادئها واسبابها وقف
عنده نعم المنسوب الذي هو الاسباب اذ لا سبب
خلفه لانه مسبب الاسباب والحاصل انه اذا
ابتدأ من جانب المعلول ولوحظ ترتب الاسباب انتهى الى
الواجب قطعا فيكون هو آخرا هو آخر لانه اليه المقصد
وهي غاية الغايات التي يطلب لذاتها لا لشيء آخر
في كل طلب فالغاية مثل السعادة التي غايته كمال الممكن
للشيء بحسب فطرته فلو قلت لم شربت الماء يقول للتغير
المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فيقول
للصحة فيقال لم طلبت الصحة فيقول للسعادة والخير الاجل

كون المبدء على وجه الكمال ثم لا يرد عليه سؤال
بحيث لا يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته
لا لغيره فالحق الاول يصل به كل شيء تشوقه لان
ما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كماله اذ العدم من حيث
هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات
وكمالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها يكون مع حكم
العدم فلا يكون مطلوبا بالحقيقة المطلوب الحقيقي هو الذي لم بل ج
برأه في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب او
لان كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة
او بالطبع لتحصيله ويخرج بذلك من القوة الى الفعل
يصير مناسبا للمبدء الحق الذي هو بالفعل من جميع
الوجوه فيقرب منه فيكون كل شيء متوجها الى ذاته
تقدست طبعا او ارادة بحسب طاقته وما يليق بحاله

ع

على ما يعرفه الراسخون الذين ثبتوا او تمكنوا او خصصوا العرش
قاطعة في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل فهو الموفق
الاول الحقيقي الذي يتوجه نحوه جميع الاشياء فيكون
فيكون غاية الغايات فلذلك اي لكونه يتوجه
نحوه جميع الاشياء كل شيء وكونه مطلوبا لذاته
هو آخر ولما بين آخريته تمم بكونه غاية ذاته اراد
ان يبين كونه هو غاية لوجب اولويته ايضا من وجه فقال
كل غاية باعثة للفاعل على فعله اولا في الفكرة اي في
التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار وجودها الذهني علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول
آخر في الحصول لانها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها
العيني فيكون آخرا فان قيل ان الواجب الحق متقدم
على جميع الاشياء ليس معلولا لشيء منها فلا يجوز ان يكون
غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي التأخر فلا يكون آخرا في

يحصل قلنا ان كونه غاية واحرى به في الحصول
ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم استحالته
بل باعتبار وجود ونسبة بينه و
بين الطالب [illegible] منه والوصول اليه
ويعرفه بوجه آخر من جهة ان كل زمان يتحقق
يوجد زمان متاخر عنه ولا يوجد زمان يتاخر
عن الحق فيكون آخرا هو طالب اى طالب الكل
لا النيل منه والوصول اليه بحسبه اى بحسب
طاقة الكل ويليق بحاله هو غالب اى مقتدر له قدرة
تامة على اعدام العدم يعني اعدام امور لا يستحق
الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تاثير من خارج
لكانت باقية ازلا وابدا على العدم وعلى سلب
المهيات ما تستحقها بنفسها من البطلان اى
على سبب امور تستحق البطلان والهلاك كحدود

حدود

حدود انفسها وهي الممكنات نفوذ لستحقها
بدل من المهيات وكل شيء هالك الا وجهه
ولله الحمد على ما هدانا من سبيله فاولانا من تفضيله
الحمد لله الذي وفق لاتمام [illegible] الكتاب
وعصم من الزلل والغواية والاضطراب والصلوة
على خير من اوتي الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله
واصحابه الذين هم اولو الايدي والالباب

تمت

شرح فصوص فارابي